



کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

بخش دیجیتال

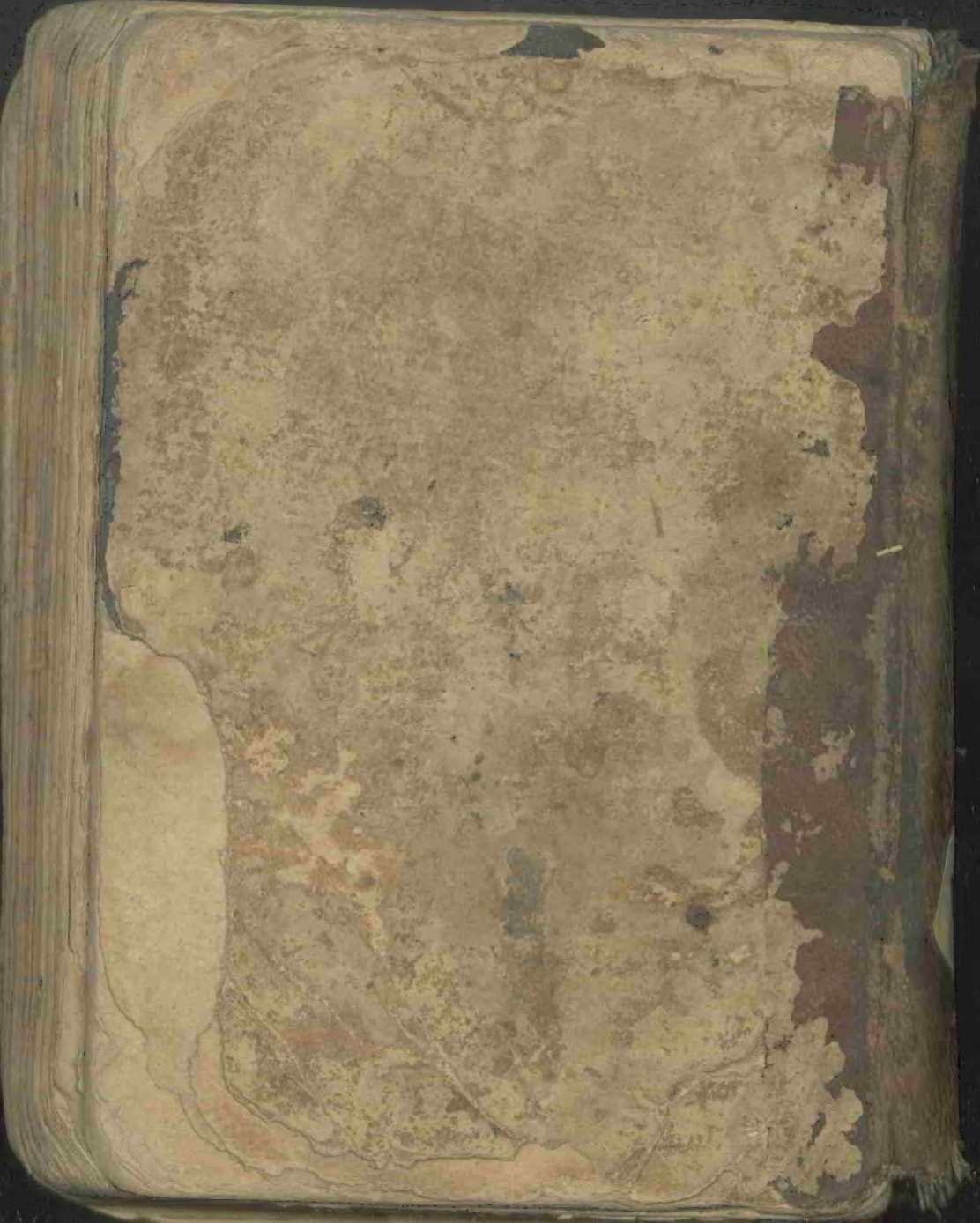
نام کتاب: ارشاد الطالبین

مؤلف: شیخ مقداد سیوری

شماره کتاب: ۱۲۳۶ مخطوطه

اندازه: ۱۸x۱۲

تاریخ تصویربرداری: شهریور ۱۳۸۹



134

مرسله علی الدوام
 فی بعض خدایه
 الصانع والهم وقد تم تدرج
 بخطه الشریف کن جلاله
 والکنه فاستقامت بحیاة الجیه



کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

از مجموعه نسخه های خطی اهدائی

سید محمد مشکوة

کتابخانه مرکزی
 دانشگاه تهران

کتابخانه مرکزی
 دانشگاه تهران

ارشاد الطاهر
 لا حرج من
 فیل تا قبل یحیی
 ذکره یحیی را بنویسد
 علی لا اقدم فی مدح امرای
 حازه الکتاب ان بعد
 ۱۲۳۹
 والسر المصطفی قال
 لک الموضع لا صعود
 وضع الله نظری به
 قد صیر التلبیان قد برده
 وعلی واضع اقدم
 وعلی وضع الله به
 این کتاب است که در
 بنده از دست من
 کتاب چهارم که در کتاب
 در دست من است
 وعلی وضع الله به

۶۰۰

[illegible]

وعلیٰ وضع

بسم الله الرحمن الرحيم وبرسوس
 ان اولي ماصرف فيه في حلال الافكار لا في حلال ابدان الادكار
 مستحقة في افكارها نايها فاضح الادكار حدة وجوده تفرد بوجوب الوجود
 وصفات اكثار ونوعت اجمالاً لذاته وشكره مع ما في صفات وجوده
 الوجود على فوايد ما يمايز اثاره ومصنوعاته ليظهر سركت كثر لا يحتمل
 فاجبت ان اعرض لخلق الخلق على اكل تفيداته وجعله مظهر ذلك
 السرف في الانسان وحده بالافاق الطاق معدة لمصولة فاصدق اذ
 فاعيد من واقف احوالهم والشئ من خلف منبأته اخاف من بين افران انبياء
 واوليا شرفهم تشريفهم كرهتم تبارك ما واهلهم ستره بينه وبين عباده ليظهر
 لهم وفضلهم جيا وخضر من بينهم خطاب وعملك ما لم تكن تعلم وكان
 فضل الله عليك عظمتك وشرفه للولاك لا خلقت الا لاله وجعله
 الله مرشداً للمفوي خضرت من الامالك بدليل فبما نجت الملايا بيسرنا
 وقد سافندست الملايا بتقدسينا ذلك بيسرنا محمد صلى الله عليه وآله
 اهل الامارات الباهرات والحققات العلويات صلوة على اهل الارض
 والسموات **الحمد لله** الذي خلقنا من عذبة واوده مزيد فضله
 وجليل رفقه ان يتولى بذلك ويظهر بحسب طاقته ووجده بدل ان
 التمكن ان يري اثاره على عبده وكان الكتاب المحمدي بهج السرف

١٥٨
 ١٥٨

١٨٨٣
 ٩١

في اصول الدين من تصانيف شتى واما من الامام اعظم علته العالم في
 العالم وارث الانبياء وخليفته اوصيا بل اية الله في العالمين جلال الملة
 والحق والدين والدين ابي منصور الحسن المظهر لاهله ومعه وقدر
 وكرم وشرفه في وجل وعظم فداحتوى من المباحث الكلامية على
 وابهاها وجمع من الفوائد الحكيمة احسنها واسماها في شغل بالانشغال
 به معظم الطلاب وعول على تفرغها جماعة من اصحابه وكثيرين جدد
 في تحرير مباحثه بالتخصيل وان لم يحصل منها الا القليل في جمعته
 مباحث المشايخ اعزهم الله وفوايدهم ما يتفق به بين جبهات
 بين الطلبة ما بعد على توفيقه في كل على جهته كتاب وتحريرها في مركز
 ونصاب ليحصل تاليف متميز بها واجماع متفرقها فيعود شرعا يعول
 لتفريصها وبعرج في تحريرها لانه اليه وارهق عني عما انما هذا
 الشأن التماس ذلك بعض اعز الاخوان واجلة الاخوان وفقنا
 الله وايه للعلم والعمل وجنبنا وايه للخطا والزلل وها انا اشرع في
 ذلك مستجيبا لله وموكله اعلية وصغيرا بوضعه اليه بعد استجابه
 اياه وابناحي ايمانه ورضاه في سميته ارساها الطالبيين الى بهج الميرزا
 وما توفيقه الا بالله عليه توكلت واليه ايت **قال** قدس الله نفسه
 اسم الله الرحمن الرحيم **اقول** قد جرت عاد المصنفين بالابتداء

كذا بخطه مشكوة
 شارح
 ...
 ...

في كثير من هذه المسئلة وانما فعلوا ذلك لوجوه اقول في كل امر ذي بال يبدأ
سنة فيه بذلك الله فهو ايتى ابنا على التيق الكتاب العزيز فانه معقول
في اوله وسائر سورته بذلك المسئلة ^{في قول الصادق} عن لا تترك
المسئلة ولو ثبت شعرك ^{في قول الصادق} يميناً ويا ربك بذكر اسم الله تعالى لا ان الله لا يترك
في الاعيان ووجوده في الالهة ووجوده في اللسان ووجوده في
البيان ووجوده في الله تعالى شرف الوجودات في الاسماء كلها ولا في
مقدم على غير الاسماء كاسياني في اسما في التقديم اذ لا يقدّر هذا في
الجار والمجور هاهنا متعلق بخذوف تقدس بسم الله اذ لا يقدّر هذا في
للعرض باليمن والبركة اي اعزست وقد اخذ في منازلة المحض اسم الله
بالقديم ولان من عاداتهم الاستدلال بالاسم وقالوا لكونهم انهم متقدمين
لكونه عاملاً وبذلك على ما نحن قوله بسم الله مجراها وبركاتها والاسم قبل
من السمة وهه العلامة لانه على المسكن لكن بطل ذلك بغيره على
وجعه على اسما وكان القياس على ذلك والاسم واسما وقد تقدّر في
التصنيف لكون التصغير والجمع يردان الاسما الى اصولها والحق ان
استنفاة من السور وهو العلق كقولهم ^{في قول الصادق} به فلهو ورويد عليه تصغير
وجعه المذكوران وهه هو نفس السور وغير الحق الثاني لكونه ^{في قول الصادق} ولا
والدليل ما في الالهة وحقه في الالهة وعند النفاة الاسم هو اول

عليه في نفسه مجرداً عن زمن من الثلاثة والتحقيق ههنا ان نقول اسم الله
قد يكون دلالاً عليه لا باعتبار امر اخذ كل لفظه الله لا غير وقد يكون
باعتبار امر ما اضافة ذهنية كالنادر والعالم وامثالهما او سلب
كالواحد والفرقة والقديم والا زلي والا بدى او اضافة وسلب
كالحي والواسع والعزير والرحيم فله اسم الله تعالى ترجع التحقيق الى ذلك
الله في اصله لا على وزن فعل فالحق في الالف واللام التثنية والعظيم
فقط للتعريف اذ اسماوه معارف وقال سيبويه اصله الالف على وزن
فعل فخذت المهن وعوض منها حرف التعريف ولذلك قيل في الالف
يا الله بقطع المهن كما يقال يا الله ولو كانت غير عوض لم تثبت في
الوصل كما لم تثبت في غير هذا الاسم وهه هو شتى او حاشا قال الخليل
بالثاني اذ لا يجب في كل اسم ان يكون مشتقاً ولا لزم التسلسل وان
قوم بالاول فقال بعضهم من الالهة اي العباد والالهة المتعددة
هه هو الذي يحق له العباد لقدرته على اصول النعم هو اسم مختص
تعالى لا لا وبطل مستق من الالهة وهو الذي لا يحجب القول في
كنه عظيمة وقيل من قولهم الهة الى فلان اي فرعت اليه لان الخلق
يقعون اليه لخواجهم فقيل للمال الى الله كما يقال للموت به امام وقيل
من الالهة اي احتجب لا احتجاب عن تحيل الاوامر له وقيل من الالهة اذا

ظهر بآية ودلالة وفي التحقيق هو اسم غير صفه يد لعل الذات الموصو
 بجميع الكمالات التي هي مبدأ جميع الموجودات الرحمن الرحيم فعلمنا وفعل
 كعصيان وعظيم مستعان من الرحمة وهي افاضة الخير على الحاج والارادة
 له عنايته به وهي قد تكون للمستحق وغيره وقد تكون خاصة للمحتاجين
 دون غيرهم ورحمة الله عامة لانه اراد الخير لكل موجود وفعله به في احوال
 الدنيا والاخر وفي الرحمن المباعدة ما ليس للرحيم ولذا قيل الرحمن الرحيم
 الخالق والرحيم بالموصى خاصة وروى عن الصادق ع انه قال الرحمن
 خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة وبيان ذلك ان الرحمن
 لا يسم به غير الله والرحيم قد يطلق على غيره فهو في هذا الوجه مساوي
 لاسم الله الذي هو علم على ذاته مختص به وان كان مستقانا من الرحمة لجواز
 اختصاص الرحمن بنوع من الرحمة لا يتصور حصولها لغير الله سبحانه
 ولذلك جمع الله سبحانه بينه وبين اسمه الخاص في قوله قل ادعوا الله
 او ادعوا الرحمن وما كونه صفة عامة فلما عرفت انه رحن بجميع الخلق
 واما عموم اسم الرحيم فلقولهم ان رحيم وقلب رحيم واما خصوص صفة
 فلقوله وكان بالمؤمنين رحيم قال الخلد لله المنقذ من الحزن والضلال
 الخ اقول الحمد هو الوصف الجميل على جهة التعظيم والتبجيل فالوصف شامل
 للحمد وغيره وتبجيله بالتبجيل خارج غير الحمد من الذم والجهل وفوقه على جهة

الحمد لله
 والبر
 والرحمة

التعظيم

النظم والتبجيل خارج به لا يستلزم او المراد بالحمد ان يكون اختياريا اي
 صادرا عن فاعل بقدرته واختياره ان يكون طبيعيا وبذلك يقع المرق
 بينه وبين المدح اذ المدح يقال للاخيارى وغيره كما يدح على حسنة وجودة
 نسبة لا كما قال الزحزري انها اجزان وذلك لان جعلها اخوين يقتيد
 تأكيداً وعلى ما قلنا يكون تاسيما وروى عن الصادق ع انه قال الحمد لله
 واللام لا يجوز ان تكون عهدة بعد تقدم معهود ذكر كقول الله تعالى
 كما أرسلنا الى فرعون رسولا فخصه فرعون الرسول ولا يحسن فرعون
 ذهني لانه يكون منافيا للبلابة وعموم انباء الحمد لله ولا يجوز ان تكون
 استعزاوية كقولنا ان الانسان لغير خسر الا الذين آمنوا بالحمد لله و
 ليس فيه بعد وبقية ان لا الحمد حقيقة لقول الرجل خير من المرأة واخاف ان
 يكمل الذيب ومعناه حقيقة الحمد وطبيعة ثابته لله تعالى ايا واني
 مستقرا ولذا اني بالجملة لا اسمية الدالة على ذلك دون المغلية الدالة
 على التجرد والصفى كقول حمد لله او حمد الله اذا عرفت ذلك
 فالحمد خاصستان اكونه باللسان خاص لقوله نعم وقالوا الحمد لله والقلوب
 لسانى بانه لا يخط فيه سبق نعمه وروى مع النعمة ان الله تعالى
 الحمد لله الذي وهب على الكبر اسمعيل واسحق ومع عدم ذكرهما في
 كونه فقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا الهامية وخلافها بين الخاصتين

الحمد لله
 والبر
 والرحمة

الحمد لله
 والبر
 والرحمة

للمشكر ان يكون باللسان والقلب والجوارح لقوله اعلموا ان داود شكر
وليسند عن سبق النعمة لقوله وان ربك لذو فضل على الناس ولكن
الكثر هم الذين يشكرون فيبينها العم من وجه كل حيوان وانما يرضى الله
من معناه واللام فيه للملك والاستحقاق كما لما للزبد ويكون مر تقا للكرم
قبله ويخرج اذا فتح ما قبله اوضح وقيل نعم فرقا بينه وبين اللات اذ بعضهم
عليها بالحق المنفذ اى المخلص والحق قيل الجهل البسيط اى
عدم العلم والفضائل هو الجهل المركب وهو عدم العلم مع ادعاء العلم
وقيل الحبيب هو التودد بين النقيضين والفضائل هو الاعتقاد بالمال
الحاصل عن بشرة والتحقق بما ان نقول اذا كان لنا مطلوب من
المطالب فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه وان لم يحصل فاما من
تعارض لملاذله فيحصل الحبيب او من قيام بشرة على نقيضه فيحصل الضلال
والله تعالى المتعالي عن كل ما نحن عليه ذلك ان قلت نعم الله اكبر من ذلك
فكان ذكر الملاذله اولى قلت فاشك ان نعم الله تعالى غير متناهية لكنها
تفاوتت في الكمال والمقدار فاعظمها هو الهذاية الى العقائد الحق
في العالم الذي يبينها اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب الترمي
والحصول على النعم الموردة واذا حصلت هذه الهداية انتفى الجهل والضلالة
فيكون انتفاؤها وانتفاضها اعظم النعم قلت كذلك فخصه بالذكر ابتداء

ثم اردت بذكر كليات نعم اجمالاً وانما ارشد الى سبيل الصواب في المعاني
واذا الدنيا والدار الآخرة بالارواح والمرشد هو الذي يحصل منه الارشاد
وهو وجدان ما يوصل الى المطلوب والسبيل هو الطرق والطريق
هو المطابق لما في نفس المأمور وتلك الطرق اما علمية محضة كاعتقاد
الحق من التوحيد والعزل والنيوت والامامة واما علمية كالعلم بالعبادة
الخير والعلم بكيفية المعاملات والاحكام وغيرها تلك ما يتم به استقام لحوال
النوع الانساني في الدنيا والاخرة كالشرعيات فالعلم الاول يعلم العلم
الكلام الذي نحن بصدد تفرير مباحثه والشم الثاني يحصل بعلم
الفقه ولما كان هذا الارشاد المذكور يحصل بواسطة النبي صلى الله
عليه واله كان له علينا نعمة يستدعي الشكر عليها فغيب الحق بذلك
الصالح عليه والصلى ههنا من الله بمعنى الرحمة ومن الملاذله انتقاد
ومن الملاذله بين الدعا واللام فيه لاستحقاق الجنس اذ لها افراد متعددة
كما ترى في حق كليات خصاها المحيية وتوكلية بالكمالات العلمية والعملية والخصا
المشصف بالعبادة وبها لغة النعم واصطلاحها عبارة عن لطف بفعلة
بالمختلف بحيث يتبع بسببه وقوع المعصية وارتقاء الطاعة مع قدرته
عليها واخطا صند الصواب وقد عرفته واعلم انه معصوم في اربعة
ان معاله لا يقول باطلا ب في افعاله لا يفعل باطلا ب في تركه لا

فيكون
 لا بد
 من
 ان
 يكون
 له
 وجود
 في
 نفسه
 لا
 في
 غيره
 لان
 ما
 لا
 يكون
 له
 وجود
 في
 نفسه
 لا
 يكون
 له
 وجود
 في
 غيره
 لان
 ما
 لا
 يكون
 له
 وجود
 في
 نفسه
 لا
 يكون
 له
 وجود
 في
 غيره

الغير كتركيب الباري فاننا اذا قلنا الباري كتركيب كان معناه الي
 هذا الوجود نسبة الى الباري كنسبة زيد الى عمر بالتشبيه فلا يعجز
 الامتناع الى العجز اذا ترددت المقدمة فنقول المفهوم لا يتخلوا بما
 ان يكون محققا بالقياس الى نفسه المحض او لا فان كان الاول فهو
 الثابت وان كان الثاني هو المتناقض الاول اما ان يريد عليه صفة الوجود
 او صفة العدم او لا يريد عليه شي منها فان كان الاول او هو الموجود
 وان كان الثاني فهو المعدم وان كان الثالث فهو الواسطة والحكم
 واستدلوا على كحق مثل هذا المعنى بوجهين اما ان الوجود زايد
 على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا
 معدوما والعثمان الاولان باطلان فينتعني الثالث فثبت الواسطة
 وذلك هو المطلوب اما بطلان القسم الاول فلانه لو كان موجودا
 لكان له وجود وينقل الكلام الى وجوده ونقول فيه كما قلنا في
 الاول ويلزم السئل مع محال واما القسم الثاني فلانه يلزم منه ان
 الشيء ينقيضه وايضا ان الشيء ينقيضه محال ايضا اذا بطل هذا
 العثمان يعني الثالث بان السواد والبياض امران ثابتان
 مشتركان في اللونية والتركيب ثابت ثابت فاللونية ثابتة
 ثم ان السواد يخالف عن البياض بالتركيب ان يكون مغايرا لما به

لا بد

لانه الاشتراك والاما تحقت الاثنينية وبذلك المهي بعاني كل واحد منهما
 وتقول ذلكا لتركيبك اعني اللونية اما ان يكون موجودا او معدوما وليس
 واحدا منهما ولا وان باطلان ولا يلزم قيام العرض بالعرض او كون المعدم
 جزءا لوجود اما الاول فلان اللونية ثابتة بالسواد والبياض وهو عرضي
 فليدم ما قلنا واما الثاني فلان التركيب اجنسي والجنس جزء فلو كان معدوما لكان
 جزءا للسواد والبياض من معدوما فيكونان معدومين ههنا اذا بطل هذا
 العثمان يعني الثالث وهو المطلوب والجواب اما من حيث هو محال فان هذا
 ايراد على التصوري فلا يكون مسموعا اذا الضروري غير قابل للتشكيك اما
 من حيث التفصيل فنقول اما الوجه الاول فيجب بوجهين اما ان الوجود غير
 قابل لهذا القسم المفروضه فان انقسام الشيء الى نفسه والى غير محال وانه
 كما لا يقال السواد اما سوادا او بياضا فكذا هذا لا يقال الموجود اما موجودا او معدوما
 واذا بطل القسم المذكور بطل ما ذكرتموه باننا نتخار ان الوجود موجود
 وفلزم فيكون له وجود فلما لا نسلم بل وجود الوجود عليه فلا يلزم من شيء
 ومثاله في الحسن ان يقال الصوابا عظيما او غيبه فان كان مطلقا يلزم ان
 ينقيضه وان كان مضيقا يلزم ان يكون للصوابا شي فثبت ان الجواب
 ان الصوابا لانه لا باعتبار وجودها الوجه الثاني فيجب بوجهين
 اما ان الوجود موجود في نفسه فانه محال وانما هذا ما يجي بسببنا

انها موجودة في الخارج ولا يلزم حال اذا العوض يقوم بالعرض كالبطلان وحركته لسوء الفهم
 بالكونه وسهلا تحققة **قال** والوجود في **القول** الخارج عن فئة المعلوم شيء في
 فئة اخرى ضمن الاولي حسب المفهوم وان كانت مساوية له في العموم وذلك لان
 قوله والموجود اما ان يعني به في الخارج فلا يصح انقسامه الى الذهني والخارج
 والا لزم انقسام الشيء الى نفس والمخارج او تعني به المطلق فيكون مساويا لعموم
 في الصدق وهو المطلوب لكن نرى في الصريح جعله في المعدوم عن المعدوم
 منه فيلزم ان يكون اسم الشيء في نفسه مساويا لعمومها فلما انه جعله في المعدوم
 لانه قسم المعدوم بعد ذلك كما اذا عرفت هذا فاعلم ان الموجود بالشيء الى العرض
 والخارج على هذه اقسام التي يكون موجودا فيها كالا مورد في جميعه اذا تصورنا
 في الذهن كما اذا تصورنا الصور والاشياء فلا كهاب ان يكون موضوعا في
 الخارج لا غير كالا شيئا الخارجيه اذ لم يتصور بان ان يكون ذهني لا غير كالا شيئا
 المتصور في الذهن المنفعية الخارج كما اذا تصورنا جلا من ياقوت او زماني
 زبيق فان ذلك موجود في الذهن واما في الخارج فليس له تحقيق وكذلك نقول في
 المعدوم اما معدوم بينهما كقولك الباري اذ لم يتصور او معدوم في
 الذهن خاصة كالا شيئا الخارجيه اذ لم يتصور او معدوم في الخارج كالا
 الذهني غير الموجود في الخارج فأيضا انك توهم الوجود الذهني وهو خطأ
 فانك لم على موضوعات معدومة في الخارج بل حطام ايجاميه وثبوت الصفه ليدل على

الموسم

الموصوف واذا ليس موجودا في الخارج فيكون موجودا في الذهني هو المطلق
احتمالنا ان يكون بان لا يتصور الحرات والبرود فلو كانت موجودة في ذهني لزم
كونها ابارك او باطل لكونه مجردا في مقابلته من جهة لزم اجتماع الضدين في
القدري حصولهما معاً في الذهني وهو باطل ايضا وبيان الممانعة ظاهر على
ذلك التعديرا جاي المحققون بان الحاصل في الذهني ليس هو ماهية الحرات البرود
بل صورتهما ومثالهما وما عاين ان لهما او الفتنى للحرارة بل كمال الخارج
لا صورتهما ومثالهما لقضائهما بين الماهيات الخارجيتين ليس صورتهما
فلا يلزم اجتماع الضدين **قال** فما ان يكون واجبا للوجود في الخارج
لنعم للوجود الخارج الى الواجب الممكن وتضمن ان الموجود الخارج اما ان يكون
وجوده في ذاته له لا قال له او الواجب لذاته والثاني هو الممكن فأيضا في ذاته
الواجب ليجوز الوابد لبعض فانه ممكن لذاته كوجود وجوده المحال عند وجود
علته الذاتية والعدم الى الخارج اما ان يكون خبره لذاته او لا فان كان محال
لهو متحقق الوجود لذاته كسري الباري تعالى والثاني هو المحال في الممكن الوجود
كالمتجدد في حوادث اليومية شيئا فانيا فأيضا في ذاته في الاول في الخارج
فيعني لعدم المحال عند عدم علته الذاتية فانه ممكن لذاته متحقق لبعض
ولا يثبت له الا في الذهني **قال** - يشيهد كذلك القسم الثاني
من اقسام العدم ان الممكن فانه لا يثبت له الا في الذهني لا غير لما عرفت

والتواضع

من الحصر الذي من ان الحاصل من ذلك انه لا فرق بين الثبوت والوجود
عند العقلاء فلو كان المعدوم ثابتا في الخارج كان موجودا في حقوله
ومن جعلها اشياء المذهب في الحقل المتقدمين كاليقين على رايه
وابتاعها فانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود والعدم وهما احضان كنهه
فقد هم ان المعدوم ثابت حاله العدم خارج الذهن واقفوا على الوجود
المعدوم مثبتا بانيه باشتراطها وان الثابت من كل نوع عدد غير متناه وان
الفاعل ليس ثابتا في جعلها ذواتا ووجودها بل جعلها موجودا
وان تلك الذوات في العدم متساوية في الذاتية لسمي اسم الذوات وانما
يتميز بعضها عن بعضها بصفات الجاهل كالجوهريه للجواهر السوداء
للسواد الا ان عياشي منهم فانه فكرها عريه عن الصفات ولهم تعريف
في هذا المقام لا يلحق ذلولا لطولها وعدم فائدها خصوص صلاح
وهنا ومثله انما اتركوا هذه الجملة لتمامها بالوجود الذهني
حققتها واعرفنا بصحة سقط عنا هذه الجملة وابطال مذهبهم
وان كان ظاهرا من الخطا ان الوجودي كثر في بعض محججه
لن يتركه البيان فنقول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت
ينبغي ان المعدوم ثابت اما الصغرى فلو جاز اننا نعلم طلوع الشمس
من مشرقها ونمو معدوم الان وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم انما نزيد

لما ذكرنا ان المعدوم ثابت في الخارج كان موجودا في حقوله
ومن جعلها اشياء المذهب في الحقل المتقدمين كاليقين على رايه
وابتاعها فانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود والعدم وهما احضان كنهه
فقد هم ان المعدوم ثابت حاله العدم خارج الذهن واقفوا على الوجود
المعدوم مثبتا بانيه باشتراطها وان الثابت من كل نوع عدد غير متناه وان
الفاعل ليس ثابتا في جعلها ذواتا ووجودها بل جعلها موجودا
وان تلك الذوات في العدم متساوية في الذاتية لسمي اسم الذوات وانما
يتميز بعضها عن بعضها بصفات الجاهل كالجوهريه للجواهر السوداء
للسواد الا ان عياشي منهم فانه فكرها عريه عن الصفات ولهم تعريف
في هذا المقام لا يلحق ذلولا لطولها وعدم فائدها خصوص صلاح
وهنا ومثله انما اتركوا هذه الجملة لتمامها بالوجود الذهني
حققتها واعرفنا بصحة سقط عنا هذه الجملة وابطال مذهبهم
وان كان ظاهرا من الخطا ان الوجودي كثر في بعض محججه
لن يتركه البيان فنقول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت
ينبغي ان المعدوم ثابت اما الصغرى فلو جاز اننا نعلم طلوع الشمس
من مشرقها ونمو معدوم الان وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم انما نزيد

بين الحركة بينه وبين الحركة الى السماء وكلم بعد شاكها معدوم
دون الاخرى من دون تميزها في المعدوم متميز انما نزيد الذات
المعدومة وان كان الامام المعدومة وما هو متميز عما ليس بمواد
فالمعدوم متميز واما الكبري فلان تميز الشيء عن غيره صفته وتبني
الصفة فرع على ثبوت الموصوف والحوادث انما ننقذ دليلكم اجمالا
لمتنوعات كثير يد الباري فانه معلوم وكل متميز معلوم متميز فيكون
ثابتا وانتم لا تقولون به وكذا المركبات الممكنة المعدومة خارجا كما
ليجوز من التزيين والجميل من اليافوت فان دليلكم منطبق عليها مع
انكم توافقون على انتفاها خارجا وتفصيلا باننا نقول اي ثبوت
بالتميز الذهني او الخارجي فان عين الاول فسلم وان عين الثاني
فدليلكم لا يدل على ذلك فان العلم والعدل والارادة انما يتلزم
التميز في الذهن فقط والتميز الذهني يستلزم الثبوت الذهني
لا الخارج **الفصل الثاني في اسام الممكّنات الخ**
هذه شبه اخرى احض ما تقدم لان موضوعها وما يمكن احصر العلم
والموجود فلهذا اخرها بقوله الموجود متميز عن المعدوم وقوله
الممكن يجوز به عن الواجب فانه لا يصدق عليه الجوهري ولا العرض
والشبه ههنا على راي التكميلي اذ قدّر هذا فنقول القسم العقلي ههنا

فنقسم اقسام ثلاثة لان الممكن اما ان يكون متخيلا او حاكما في المتخيلا ولا متخيلا
 ولا حاكما في المتخيلا لكن القسم الثالث نقاء اكثر اشكالين وسيايان
 مجتمعتين في بعض وجوابها فخصت القسمين اثنين وبما المتخيلا والحال
 في المتخيلا اما المتخيلا فهو الجوهر وما يتركب منه اعني الخطوط والسطوح
 والاجسام والمواد بالمتخيلا هو الحاصل في مكان يشاء اليه اشار حسيه
 بانه هذا او هناك لذاته وانما يقيد له بقولنا لذاته احتراز عن العرض
 فانه ايضا يقبل الاشارة الحسية لكن لا لذاته بل بواسطة محله واما الحالك
 المتخيلا فهو العرض وهو الحاصل في محل بحيث يشاء اليه اشار حسيه
 لا لذاته اذا عرفت هذا فلهذا فوايد الاشارة الحسية امتدا وهو احد
 من المتيقنات بالامسار اليه وانما كانت حسيه لقيامها بالوهم الذي
 هو احدى الحواس الباطنة انما يقيد الاشارة بكونها حسيه قوله
 يشاء اليه اشار حسيه لان الاشارة العقلية تكون ايضا الى العرض
 لذاته بل لا يختص بالجوهر والعرض فانها صادقة على الجود ايضا فان
 كل ما عقول يشاء اليه في العقل اشار عقليه حتى اعلم ان الحكماء
 يسلكون الاختصار الممكنات في الجوهر والعرض لكنهم يقولون الجوهر
 اعم من المتخيلا وغير المتخيلا ويقولون القسم على ان الممكن اما
 ان يكون موجودا في موضوع وهو العرض والمواد الموضوع هو محل

القديم

القديم لما يحل فيه انه يكون موجودا في موضوع وهو الجوهر المتخيلا
 اما ان يكون حاكما او محلا او مركبا من الحالك والحال ولا حاكما ولا
 محلا ولا مركبا منها اما الحالك فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل
 فيه واما المحل فهو المادة وهو الجوهر المقوم بما يحل فيه واما
 المركب من الحالك والحال وهو الجسم المركب من المادة والعنصر او
 الذي ليس بجوهر ولا محل ولا مركب منها فهو الجوهر الجرد وهذا القسم
 قسمين لانه اما ان يكون له تعلق بالاجسام اى تعلق القدر به وهو
 النفس اولا وهو العقل فقد ظهر من هذه القسمة كون الجوهر اعم
 من المتخيلا والتكلمون حيث نقوا الجوهر الجرد لنهم الاختصار كما
 ذكرناه واستدلوا على ذلك المجردات بانها لو كانت موجودة لكانت
 مشاركة لله تعالى في الجود الذي هو خسر صفاته فيحتاج الى
 بهيمة عنهما وما به المشاركة غير ما به المماثلة فيلزم التركيب وهو محال
 احييت بان الاشياء في الامور العارضية لا يوجب التركيب خصوصا
 اذا كانت امور سلبية والمشاركة هنا سلبية وهو انه ليس متخيلا ولا
 حاكما في المتخيلا ولا حاكما في الحالك في الجود الجرد
 النقل اذ العقل لا يوجب ثبوتها ولا انتفاها وصدق الرسول لا يتوقف
 على انتفاها بالجارز فيها بقوله اما الجوهر الحالك الجوهر في

مكان قايما بنفسه

بالعلم قرائن

عن
 روى جماعة من
 الرضا عليه السلام
 موجودا قايما بنفسه
 هذا هو الجوهر
 الجوهر من حيث هو كائن جودا

حكم على الماهية بأنها موجودة تارة وبأنها معدومة أخرى واستفيد من الحكم
 اثبات الوجود للماهية وذلك لما يتم على تقدير الزيادة فانه لو كان لها
 مكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية اذ الغرض منه
 نفيها فلا فرق في ايرادها كان في الجان لكن قولنا الماهية ماهية غير مفيدة
 حيز الشيء على نفسه كما يقول انسان بشر فلو لم يكن زائدا لما حصلت الفايده لكنها
 تحصل لتكون زائدا واستفيد الحكم الثاني وهو قولنا الماهية معدومة حكم على
 الماهية بالعدم ولو كان الوجود مطلقا للماهية لاستفاد التناقض
 وبيان ذلك انه اذا كان الوجود نفيها فيكون قولنا الماهية معدومة
 بقوله قولنا الماهية ليست ماهية لانا اثبات العدم للشيء سلب الوجود منه فيكون
 قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة والوجود هو الماهية
 فيكون قولنا ليست موجودة بمنزلة قولنا ليست ماهية اذ التقدير اربها
 متحدان فكسب احد ما هو سلب الاخر فيكون قولنا الماهية معدومة
 في بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية وهو تناقض فيكون ذلك على التباين
 هو المستفاد من هذا التركيب وهو باطل واما بطلان الملازم فقد
 من بيان الملازمه وفي هذا الدليل نظر اذ لا يلزم من اتفاق كونه نفسا
 بثبوت كونه زائدا الجوار ان يكون زائدا بل من بطلان التيمم اجمع العايل عنه
 بانه نفس الماهية بانه لو لم يكن نفسا لزم انا التسلسل او اجتماع الوجود والعدم

هذا هو المقصود
 من قوله
 قولنا الماهية
 ليست ماهية
 لانا اثبات
 العدم للشيء
 سلب الوجود
 منه فيكون
 قولنا الماهية
 معدومة بمنزلة
 قولنا الماهية
 ليست موجودة
 والوجود هو
 الماهية فيكون
 قولنا ليست
 موجودة بمنزلة
 قولنا ليست
 ماهية اذ التقدير
 اربها متحدان
 فكسب احد ما
 هو سلب الاخر
 فيكون قولنا
 الماهية معدومة
 في بمنزلة
 قولنا الماهية
 ليست ماهية
 وهو تناقض
 فيكون ذلك
 على التباين
 هو المستفاد
 من هذا التركيب
 وهو باطل
 واما بطلان
 الملازم فقد
 من بيان
 الملازمه
 وفي هذا
 الدليل نظر
 اذ لا يلزم
 من اتفاق
 كونه نفسا
 بثبوت كونه
 زائدا الجوار
 ان يكون
 زائدا بل
 من بطلان
 التيمم اجمع
 العايل عنه
 بانه نفس
 الماهية
 بانه لو لم
 يكن نفسا
 لزم انا
 التسلسل
 او اجتماع
 الوجود
 والعدم

بيان الملازمه

انه لو كان زائدا على الماهية لكان صنف لها والصنف قائم بالوصف
 فالوجود يجب ان يكون قائما بالماهية فاما ان يقدم بها وما هو موجود او وحي
 ان كان الاول لزم التسلسل لانه اذا حل فيها ما هو موجود فلا جاز ان يكون
 موجوده بهذا الوجود ولا لزم اشتراط الشيء بنفسه فيقدم الشيء
 نفسه وهو محتمل ان يكون موجوده بوجود اخر فيقول الكلام الله تعالى
 فيه كما قلناه الاول او علم حرا ويلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم فيه الوجود
 بالمعدم وينتازم اجتماع الوجود في العلم والملازم بقسمة باطله مما لا يان
 على تقدير كونه زائدا فلا يكون زائدا فيكون نفسا وذلك هو المطلوب ويد
 هنا ما قلنا او لا لا يلزم من نفي كونه زائدا ان يكون نفسا لجواز كونه
 جزءا فلا يلزم ابطاله والجواب قولنا اما ان يقع بها ملك موجود او وحي
 قلنا تنح المحصر فان هنا تساميا لثاني وان يقوم بها من حيث هو لا
 باعتبار انها موجودة ولا باعتبار انها معدومة وبيان ذلك اما اذا قلنا
 الشيء من حيث هو موكدا اردنا به ان الشيء ما هو لا باعتبار شيء اخر منه
 ساير او صافه واذا قلنا الشيء من حيث انه كذا يكون كذا اردنا به ان ذلك الشيء
 وصف من الاوصاف ثبت له كذا فاما الماهية في قولنا اما ان تقوم بها
 موجودة او وحي معدومة ما هو مدع وصف من اوصافها وهو الوجود
 او العدم فيكون لها حاله اخرى وهي ان توجد من حيث هي وبذلك الملازم

الشيء
لغيره

يقوم بها الوجه اذا عرفت ما علم ان الوجه الذي اصبغ به المص يد على
الزيادة في الزمان لما اخرج فلما قد صرح المحقق العلامة لخواصه في النظر في
قدس الله سبحانه بذكره التجريد فقال وزيادة في التعقل وبيان ذلك انه يتحقق
ما به من الماهيات في الخارج منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزمان في
الخارج **قال** البتة ان الله في انما هو كذا في ذلك **الاول** لو قدم هذا
التجريد الذي سبقه كما فعله المحقق في التجريد لكان انما ينسب اذ ياتي من الاشكال
الزمانية بادي سبيل ولا يلزم اتحاد الماهيات كخصائصها وهو باطل
اذا عرفت هذا فلنقرر هنا مفهومان ثم نشرح في تقرير البتة المفهومة
الاولى اعلم ان الاشكال على قسمين لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو ان يكون
لفظا او موضوعا لغيره على ما كان مختلفا كلفظه العيني فانها موضوع للباينة
وعيني الشمس وعيني الذهب وعيني الماء وعيني الركبة وعيني اليد التي
الى غير ذلك من معانيها وهي معان مختلفة واما المعنوي فهو ان يكون معنويا
واحد من كائين امور كثيرين متخالفين كعجز الجوان فانه معنوي واحد وهو كعجز
الحساس المتحرك الارادة موجودة في الانسان والقدس والبقوة في الار
وغيرها مما هي امور مختلفة ويصدق في كل واحد منها ان جسمه حساس متحرك
بالارادة ومع انهما محضان في ذلك الحيز المتحرك بالاشكال بصير
ذلك المجموع قسما في الاسام المذكورة المفهومة الثانية اعلم ان الماشرك في الاشكال

المعنوي

المعنوي على قسمين احدهما يكون صدقة على افراده بالسوية كالحيوان في المثال
المذكور فان صدقة على الواحد على سبيل السوية من غير ان يكون بعضها
وفي بعضها اصغف او بعضها اقدم وفي بعضها احدث الى غير ذلك من هذا
متواطيا لتمام التواطى وهو التوافق لتوافق افراده في لثيقه صدقة
عليها وثانيهما ان يكون بعضها اقدم من بعضها او احدث من بعضها او اقدم من بعضها
بالنسبة الى القيم فانه اقدم واسد منه العالم وان اشركا في معنى الباطن وكان
لتجريد النسبة الى الجوهر فانه اقدم منها بالنسبة الى العرض في هذا القسم مشكلا
الناظر انه ان نظري في جهة الاشكال او ممتدة الاشكال اللفظي وان نظري في جهة
الصدق او ممتدة التواطى في جهة كاد من لوازم هذا القسم ان لا يكون ذاتيا لما
تحت كما هو مفهومة مظانته كما في اذا اقررت المعدثان في علم انه قد اختلفت
الناس في الوجود بل هو معقول بالاشكال اللفظي او المعنوي فذهب
الى في البصري وابو الحسن الاشعري الاول لان وجود كل ما به يمتد
فليس ينال في زايده حتى يمتد كافا فان كان في تيقن من المشاركة في ذلك
في اللفظ لا غير فوجدت ضعف حججهم في ذلك الحكم وابو حامد واصحابه من
المعزلة وجمهور الا شاعرا في الثاني ثم هؤلاء اختلفوا في الحكم بما هو
معقول بالتشكيك على ما تحته من الوجودات وقال ابو حامد وابو حامد وغير
الذين لا يبرهن معقول بالتواطى واختيار المص والمحقق الطوسي وغيره

وذهب

[illegible]

مجلسه
مجلسه المظالم
مجلسه التفتيش
مجلسه الاستئناف
المظالم والمنازعات
استئناف المحاكم
مجلسه القضاء

الواحد في المعدل و قد يكون ذلك الامر الكلي متحققا في كل واحد من هذه
 الوجودات العارضة للمهيات وصادقا عليها اي علم هذه الوجودات
 صدق الكلي على خزينة واما صدقه على تلك الماهيات المعروضة
 الوجودات فصدق العارض على معوصاته ويكون قوله على تلك
 الوجودات العارضة بالتشكيك لاختلاف صدقه عليها فان وجود
 العلة اولى بطبيعة الوجود من وجود العلول وكذا وجود الجوهر
 اقدم من وجود العرض في غير ذلك وهذا هو المراد من قول الحكماء
 انه معقول التشكيك والحاصل من هذا التقدير ان كل ما به وجود
 احدهما فاقتر بها يخالف لغيره في الوجودات والاخر متقرر في
 الجميع **باب الثالث** الحق ان تصور الوجود والعدم **المفهوم**
 فلهذا الوجه يمتثلان الاول ان تصور الوجود والعدم بديهي وقد ثبت
 فمفهوم غير محققين الى ان تصور الوجود كسب وعرف بتعريفات
 ردية كقولهم ان المنقسم الى القديم والحادث او المنقسم الى الفاعل
 والمتفعل والذي يمكن ان يجزئ عنه وهذه تعريفات فاسدة اما الاول
 فلانه عرفت الوجود بما يتوقف معرفته على معرفة الوجود فان العدم
 ما لم يسبق وجوده والعدم والحادث ما سبق وجوده فالوجود
 جزمه بتعريفها فيكون مقبلا عليها فلو اخذنا في تعريفه لزم

اراد الله
 لمعقبات

تقدمها

تقدمها عليه واما الثاني فلذلك لاننا علمنا المفيد للوجود والمنظر
 به المستفيد للوجود وقد توقف معرفتها على معرفة الوجود
 واما الثالث فلان لفظه الذي انما يشار به الى متحقق ثابت فلهذا
 الوجود ما حدث فيه وذهب المحققون الى ان تصور الوجود والعدم
 بديهي للحاجة فيه الى التبيين غير ان بعض هؤلاء غم ان كون بديهي المتصور
 مكنس واستدل عليه بان تصور وجوده بديهي والوجود المطلق
 جزمين وجوده في اذ العام من غير الخصاص واذا كان كذلك كان المطلق
 بديهي اذ لو كان كسبيا لكان تصور وجوده كسبيا لانه يتوقف على
 وجوده كسبيا والموقوف على الكسب كسبيا فيكون تصور وجوده كسبيا
 والفرض انه بديهي هو وفيه نظرا ما اولاه لانه مبني على اشتغال
 الوجود وما هو سله نظرية ولهذا اختلفت واما ثانيا فلاننا منع
 كون المطلق جزمين وجوده بديهي بل هو عرض عام له لانه مقول التمسك
 كما تقدم فلا يكون جزميا الحق ان تصور الوجود والعدم بديهي
 من اول الاطراف فاننا نعلم ضرورة ان زيدا الذي لم يكن ثم كان
 حصلت له حالة لم تكن حاصلة له من قبل وتلك الوجود
 وكذا العدم فانه لا يظهر عندنا العاقل من كونه موجودا او ليس
 بغيره فالوجود والعدم امران يبينان حكمهما كل اثنان فلا حاجة
 الى التمسك بالاول

الوجود

لانه

بديهي

بديهي

بديهي

بديهي

بديهي

بديهي

بديهي

بديهي

وان كان الجوهر بالمكان
 في الصفات العينية كما بالمكان
 اذ ليس ان يكون الجوهر
 في الصفات العينية كما بالمكان
 في الصفات العينية كما بالمكان
 في الصفات العينية كما بالمكان

الوجوه بل ان احد ما وجوب الماهية والآخر وجوب الوجوب ويمكن ان يقال ان
 الوجوب كيفية لا نسب ام لا والآخر والنسبة مغايرة للمنتسبين وكيفية لغايتها
 مغايرة قطعاً فيكون الوجوب الثاني زائداً لوجود الماهية والاسكان فلا بد ان يكون
 في الخارج لزوم اما وجوب الماهية والآخر في بيان الملازمة ان الاسكان صفة للمكان وعارض
 والعوارض بغير شرط تحقيقاً وجوداً معوضاً لها فلا يكون الاسكان واجبا على المكان
 بان يكون واجبا لان شرط الوجوب واجب اذ لو لم يكن واجبا لكان كمنه في ذاته فيكون
 المشروط والعرض لازم واجب ولو كان كمنه لكان له اسكان في نفس الكلام ان
 الاسكان التام فيقول فيه كمنه في ذاته فيكون له اسكان في ذاته فيكون له اسكان
 انما في النفس ايضا كما في دماغه لان ما في فرض الاسكان موجود في الخارج فلا يكون موجوداً
 فيه وذكرهم المظهر ان الاستماع فلا بد ان يكون موجوداً في الخارج فلا يكون موجوداً
 والثاني باطل فالجواب مثله بيان الشرطية ان الاستماع صفة للمسمع وعارض له
 ويستحيل وجود العارض بدون الموعوض فلا يكون العارض في الاستماع موجوداً
 لزوم وجود المنتم وهو محال لازم في فرض الاستماع موجود في الخارج فلا يكون موجوداً
 وهو المظهر الفصل الرابع في احكام الموجودات وفيها ما يحاط به في احكامها في وجود
 الجوهر في ذاته لا في الخارج ان الجسم مركب من الجوهر والافراد وكان ذلك متوقفاً على نبوت
 الجوهر في ذاته الراجعة اليه في ذلك وقد اختلفت ارا الحكماء في المسئلة في هذا المقام و
 خولوا القول بان لغو الجسم مركب وكل مركب فله اجزاء فالجسم له اجزاء فافرقوا اما ان يكون

ان السمت
 مع حرام
 الفقد

طالع

حاصلاً فيه بالحق او بالغلط على التعديرين اما متناهية او غير متناهية فالجواب
 ان يكون مركباً من اجزاء موجودة فيه بالحق وهو ذهب الحكماء فذهبوا الى ان
 واحدة الجسيم لا تقبل القسامات غير متناهية بانه مركب من اجزاء بالحق فكل قبل
 القسم المتتمة الا لا يقبل القسم وهو مذهب بعض الحكماء في الشرح الثاني ان
 مركب من اجزاء الفعل غير متناهية وهو مذهب النظام ان يكون من اجزاء الفعل
 متناهية العدد كما ان الجسم متناهى المقدار كذا احد من مثل الاول لا غير منقسم لا في الخارج
 ولا في الجيب الذهني لا في ذاته ولا في الواقع الحكماء النظام على عدم انتها الجسم القسمة
 الاجزاء الذي لا يتجزى الا انه عند النظام موجوداً بالفعل في الجسم وعند الحكماء
 يستحيل وجوده في كل فرقة من هولا في كثير من المظولات كما ذكرها
 قد برأ ذلك المصنف من جسم المسكانيين والحكماء اما المسكانيين فقد استدلوا بان
 الجزء بالحق المذكور باننا اذا وضعنا ذلك الحقيقية على السطح الحقيقي لا مثله
 بالانقيص فيكون اجزاء موجوداً او بيان هذا الحق يتوقف على اصطلاحات تذكر في
 الدليل المذكور في الكون والسطح والخط والزاد في قايمة واحدة ومنه فيقول
 اما ان كان الحقيقي في جبان عن جسم مستدير محيط به سطح مستدير في فرض
 نقطة في وسطه سمى مركزاً كل خط يخرج من تلك النقطة اليه يكون على السطح
 واما السطح الحقيقي فهو عبارة عن سطح كل خط يفرض عليه يكون مستقيماً والخط
 المستقيم هو الذي اذا وضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه روية وسطه واما

الزوايا فاعلم انه اذا قام خط على خط لا يخلو اما ان يكون ما يلا او احدا الجانبين
 او لا فان كان الثاني اي لا يكون ما يلا احدث عن حنيبه زاويتان كل منهما تسع قاي
 ومن صورتهما قايه وان كان الاول اي يكون ما يلا الى احد الجانبين احدث
 عن حنيبه زاويتان ايضا احد ما اصغر من الاخرى فالصغرى تسع صاده وا
 الكبرى منفرجه وصورتهما من منفرجه واعرفت هذا فاعلم اننا اذا وضعنا
 الكرتين الحقيقيتين على السطح الحقيقي فلما بدوان تلاقيهما بجزء فذلك الجزء يكون
 منقسم لانه لو لم يكن غير منقسم لكان منقسما وحيث يمكن افراج خطين من مركز
 الكرتين الى النقطة المفروضة الى طرف ذلك المنقسم الذي هو موضع
 المداواة ويمكن ايضا اقامه عمود فيها على وسطه فيحصل من اقامه العمود
 زاويتان قائمتان لعدم ميل العمود الى احد الجانبين ويحصل من كل واحد
 الخطين المفروضين على طرف المنقسم زاوية صاده لميل كل واحد منهما الى
 الوسط فيكون العمود عمودا للزاويتين الى دائرتين وكل واحد من الخطين
 وتساوي الزاوية قائمه وقد برهن اقليدس على ان وتر المائدة اقصر وتر القايه
 فيكون العمود اقصر من الخطين الطرفين فلا يكون الخطوط الخارجيه
 من النقطة الى المحيط متساويه واذا لم تكن متساويه يمكن الكرتين غير حقيقيه
 بل متصاعده والافرض انها حقيقيه صف اي جمع وهذا الى ان لازم من فرض كون
 موضع المداواة منقسبا فلا يكون منقسبا فيكون غير منقسم وهو المطلوب

لو سهرت
 لتعرف
 ان
 هذا
 هو
 المطلوب

داجرت

وخرجت عليه زال ذلك الجزء وحصل جزا اخر مثله والكلام فيه كما قلنا في
 الاول احيتم الدرة فتكون الكرتين والسطح معا مركبتين من الاجزاء الغير المنقسمه
 وهو المطلوب ان قلت ان المداواة انما حصلت هنا بالنقطه والنقطه
 لانها نهاية الخط والبحث انما ما يوجد وجود جوهر غير منقسم فلما وضع
 ان كان جوهر اثبت المطلوب وان كان عرضا فلا بد من الحيلولة اما ان
 يكون منقسما او غير فان كان منقسما لزم انقسام احوال لان احوال المنقسم
 يجب ان يكون منقسما لان الجزء الحاصل من المداواة لا يكون منقسما وقد فرضنا
 بهذا خلافه وان كان غير منقسم ثبت المطلوب لان محلا العرض جوهر او منتهى الزوايا
 فيحصل لنا جوهر غير منقسم وهو المدعى قبل عليه ان العرض على تسهات
 ساري وماوان بلاه كل جزء من احوال كل جزء من الكل وهذا يلزم من انقسام
 محله انقسامه وغير ساري وهو محله من المداواة وماولا يلزم من انقسام محله انقسامه
 وغير ساري وهو محله من المداواة وماولا يلزم من انقسام محله انقسامه
 من القسم الثاني لانها نهاية الخط والنهاية عرض غير ساري فلا يلزم
 انقسام محله انقسامها وماولا يلزم من انقسامها انقسامها
 هذا اصحيف لانا لا نزيد بالكل الا موضع المداواة فان انقسم
 الى احوال بالضرورة واما الحكم فقد استدلوا على ان اجزائنا اذا وضعنا
 جوهر اثنى جوهر من فلما علموا انما ان يكون الوسط مسلا في الكل من الجوهر

منقسم
 منقسم
 منقسم

طلع

بقدر بلا في رايه او غير فان كان الاول الزم المتداخل من رايه والى
 حيث يصير حيز ما قبل ما يقع لها وان كان الثاني قد ذكرنا ان يكون
 يلائم كلاهما بعض منه والمتداخل محال كما في قطع الثاني فيكون
 منقسما وهو المطلوب فكر المصنف الساج اجاب المحال عن هذا
 بان المرافاة ليست ببعض الاجزاء ولا بجميعها بل اعراض حادثة فيه كما هو
 عندكم في الاجسام المتداخلة بالسطوح واجزاء كمال البرق قدس البصر
 بان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ويلتص كلاهما بنهاية من تلك
 الجانب ونهاية اخرى فان كان به ولا يلزم من تعدد الاعراض تعدد
 محالها سائلنا لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور
 امر يتبدل في الوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام المنقسمة فان العقل اذا
 حكم بغير الجوهر الفرد كانت ملاقات الجوهر له سببا لاضافات لا يوجب
 تكثرها وتعددها تكثر في ذاته ولا قسمة وهذا كما يتوهم من محاذاة
 النقطة المتعددة في محيط وابتداء لنقطة مركزها فان تكثر تلك النسب لا
 يوجب تكثر تلك النقطة واما النظام فقد استدل على مذهب بادلة
 المتكلمين على وجود الاجزاء الغير المنقسمة بالفعل وادعى مع ذلك ان تلك
 الاجزاء غير متناهية فورد عليه امران احدهما انه يلزم ان ينقطع المسافة
 المتناهية في زمان غير متناه وهو باطل ببيان ذلك ان المتحرك لا ينقطع المسافة

لا بعد قطع اجزائها لولا كانت اجزائها غير متناهية كما لا يمتنع فيها
 القطع غير متناهية وثانيهما انه لو كانت الاجزاء غير متناهية كان المقدار
 غير متناه واللازم باطل فالمازوم مشع اما بطلان اللازم فظاهر بمتناه
 المقدار بالضرورة واما الملازمة فلان زيادة المقادير ونقصانها باعلان الزيادة
 قسام الموجودة في الجسم فاذا كانت الانقسام الموجودة في الجسم بالفعل غير واقعة
 عند حد في الفرضون يكون المقدار كذلك اعتدوا النظام على الوجه الاول بالقطر وهو
 ان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه يقطع بعض الاجزاء
 ويترك عن بعض الاجزاء كما ان الفهم مثلا ينقطع حيا فانه يقطع بعض اجزائها
 بعض وعن الوجه الثاني بالمتداخل وهو ان لا يلزم من عدم شأنا الاجزاء عدم
 شأنا المقدار وذلك لان الاجزاء متداخلة فبصير حيزا وان بدت خير احد
 في قدر فلا يلزم بقا النسبة المقدارية وهذا ان القدر ان باطلان اما الدلالة
 خارجي بيان بطلانه فيما بعد ان شأنا الله تعالى واما الطنف في مع شأنا غير
 مفيد فاما نظام بالضرورة بطلانها فانه لا يعقل ذلك الجسم عن اول النسخ
 الى اخرها لا بعد نزول بالوسط وهذا كشي لا رباب هذه المذاهب كالمصنف
 رحمه الله في كتاب الاسرار في العلوم الثلاثة جملتها في الجزء الثاني
 احكام الجواهر الاجسام متناهية خلافا للنظام **القول** اتفق العقلان في الجماع
 المتكلمين على ان الاجسام متناهية في الجسمية وانما تختلف بفضول تنضم اليها فتصير

المصنف في الحاشية
 اذ لا يمتنع
 بل هو في

انواعا مختلفة والدليل على ذلك ان المفعول من الجسم امر واحد متساو في جميع
 فان المفعول من الجسم عند احكامها هو الجوهر القابل للابكار الثلاثة المتقاطعة على زواياها
 وعند المكائين هو الطول والعرض العميق وهذا ان المعرفين صادقان
 على كل واحد من الاجسام فلم تكن متماثلة لما جمعها صدى واحد اذا اختلفا
 لا يجمعها صدى امد بل ان اورد امر مشترك بينهما كان مع التقيم كقولنا الحيوان
 اما ناطق او صامت او ناهق والمراد بها الانسان والفرس والمارود به النظام
 الى ان طبيعة كل جسم تختلف طبيعة الجسم الاخر لا اختلاف خواصها كالحرارة والبرودة
 والرطوبة واليبوسة والطفافة والكثافة وغير ذلك من الخواص وهو صغير فان
 ذلك يدل على اختلاف انواعها فاما على اختلاف مفهوم الجسم فلا ينبغي **تصحيح**
 المراد بالابكار الثلاثة هو الطول والعرض والعمق والمراد بتقاطعها هو اننا
 نفرض كل واحد منها قاطعا للآخر كما نفرض العرض قاطعا للطول والعمق
 قاطعا للطول والعرض ومثال ذلك طوله عمقه عرضه وقد ظهر لك كيفية تقاطعها
 على زوايا قوام وقد عرفت معنى الزاوية القياسية فافهم **وهي** في خلافها **وهي**
 ذهب النظام الى ان الاجسام غير ياتية بل انما فانما ينعدم الجسم ويوجد جسم
 اخر وهكذا كالمال الجاري ينقص منه جرائم ياتية جزا اخر وهو باطل فاننا نعلم
 ضرور ياتين غير شكل ان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول هو بعينه
 الذي شاهدناه في الزمن الثاني واعلم ضرورة اننا الذي كنت اليك

لو لم يكن الجوهر قابلا
 لثلاثة ابعاد لكانت
 طبيعة كل جسم واحدة
 لا تختلف باختلاف
 اجسامه لانها كانت
 واحدة في جميعها

وانما قال النظام بذلك لانه لما اعتقد ان الاجسام تقوم قبل القيامة والاعداد ليس
 عنده بالغا على ولا بطريقتين الصناد الاجسام ليس لها ضد فلا جرم فكر
 بعدم بقاءها وقالت معتزلة خوارزم ان هذا النقل عن النظام ليس صحيح
 بل انما قال اجتناب الاجسام الى الموت حال البقاء ذهب وتم النقلة
 الى انه لا يقول ببقائها واعتذر له بعضهم بان الاجسام خصوصاً النارية
 تزداد وتنقص وتجعل شئ من اجزاها مع اخذ بعضها بالتحلل وهكذا
 فلا جرم لم تكن باقية على حالة واحدة وهذا اعتذر لكيك فانه في الحقيقة
 تغيير في الاجزاء الفصلية والاعراض المعداد يربط مع انه ليس عاماً على كل الاجزاء
 اجسام اذا العلم حاكم في اجمادات بالبقاء على حالة واحدة اللهم الا ما قيل
 في سبب تنكروا الجبال والمواد من انتقال الاجزاء من محل الى اخر فيحصل لها
 اسمها كسبب الرطوبة واليبوسة الحادتين فيحصل ازدياد المنقل
 اليه وانقاص المنقل عنه لكن ذلك ليس باعداداً فوجب ان يقيد في المصير
 في قوله بعينه بالجسم الجائدة فان الثاني يكذب العقول فيه احسن اذ حكم انه
 بعينه لزيادته اقطار قطعاً **والسجل** عليها التداخل **التداخل**
 اندماج الاجزاء بحيث يصير جرمها اقل مما ينبغي لها وهو باطل فاننا نعلم ضرورة ان
 اذا ضمتها ذراتها الى ذرات صارا ذرات عينية لا ذراتا واحداً الا لما عير الجرمين
 عن جزء واحد وهو باطل قطعاً خالف فيه النظام وجوز اليه اضطراراً

اراد الله
 بالعلم والبرهان

الجسمية وقد عرفت السبب الداعي له الى ذلك فلا وجه لاعادته ما
 فيكون خلقه ما يتبع الاعراض الا الكون **الاول** ذهب المعتزلة و
 الحاشية الذين الداعي الى جوار خلق الاجسام عن الاعراض الا الكون
 وقيد الحقوا الطوس قدس الله نفسه بالذوقية والمربية والمشمومية كذا
 ابن توجرت في كتاب اللون والطعم والرائحة وخالفوا الاشاعرة في ذلك فقالوا
 باشتغال خلقه ما عني شي من الاعراض واجبة المص على القول الاول بان الجوهر
 مع انه لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا غير ذلك الا الكون فان الجسم لا بد له من
 الحصول في المكان وادرك عليه كذا دامت شدة بان الجوهر حارة وطعم وحرارة
 والروطوبة من الاعراض فخلق الله الهواد ليعلم خلقه ما من جميع الاعراض
 غير موجبه وادرك جدى ركن الدين الجرجاني قدس الله نفسه على المعتزلة في
 هذا البحث بان قال ان ادعيتهم جوار الخلو في كل واحد واحد من الاجزاء
 وجوار الخلو في البعض ان صح لا يستلزم الخلو في الكل لجواز ان يكون
 الجوهر صلبا البعض مدخل فيه وان ادعيتهم جوار الخلو في بعضها كالقوة
 فهو ممنوع لجواز ان يكون عدم الاحساس في الهواء بالرائحة لا جوار اشتغال
 خلقه كاسمه عن الهواء ويكون ذلك ما عني من الاحساس فاننا نشاهد من
 دام على مصاحبه ذي الراكب ملته لم يحسن بهامته فكيف من دام على المصاحبه على العبر
 فالسنة ذلك ان من شرط ادراك الحاسة للمحسوس ان لا يكون المحسوس كهيئة كهيئة
 الادراك

فيكون خلقه ما يتبع الاعراض
 فيكون خلقه ما يتبع الاعراض
 فيكون خلقه ما يتبع الاعراض

الاجسام اشتغال شرطه فلو كان عدم الاحساس في الهواء بالاعراض كونه
 لا تقوم حجة على الاشاعرة فانهم جوزوا عدم الادراك وان حصلت الشرايط لجوار
 توقفه عندهم على امر لم يحصل فلا بد من تيمم من ابطال مذهبهم في هذا التيمم
 واجتاحت الاشاعرة على قولهم هنا بانها لا تستغنى خلقه ما عني الكون فلو انشغل خلقه ما
 عن اللون فيا سأل على وايضا فيمتنع خلقه ما عني الاعراض لقارة بعد انشا
 فيها بها فلو انشغل الانصاف فيا سأل على فكل المص في المناهج ان حجة ضعيفة وبينا
 من وجهين اما الاول فلان القياس مع وجود الجامع غير مفيد لليقين فكيف
 مع عدم الجامع مناسعة وم وايضا فالفرق حاصل فان الكون لا يعقل خلقه
 الجسم عنه بالقزوة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور جسمها ليا عنه واما
 الثاني فلان لا يلزم جوار الخلو بعد الانصاف سلمنا ان الكون الفرق حاصل فان الجسم
 انما امتنع خلقه عن العرض بعد الانصاف لعدم طريان الصدق واما
 قبل الانصاف فليس كذلك **والمرسوم** بواسطة اللون والصنعة
 دهم للمحكوم الى ان الاجسام مربية واستدلوا على ذلك بانهم
 شيئا حاصله في الخلق فاما ان يكون ذلك الشئ جسا او عرضا لا جاز ان يكون
 عرضا لا متناع كون العرض حاصله في الخلق فينتج ان يكون جسما واما المطلوب
 ولما الحكماء فقالوا لا يجوز ان تكون الاجسام مربية بالذات والى الهواء
 والثاني بانهم لم يلبسوا مربية بالعرض والمرى بالذات هو اللون والصنعة

ووجه

السبب
 في قوله

الطوط والمص قال كذا مرسى بواسطه الضوء واللون اما اللون فلانه لو لم يكن
لها لون لما كان رؤيتها كالحق او اما الضوء فلانه الجسم لا يتأثر بالاعضاء
هذه احكام ضروري **قال** وهي متناهية خلافا للهند التي **قال** الاجسام مال غير متناهية
بعضها انتهى الى الحد لا يكون وراء جسم او غير متناهية بمعنى ان كل جسم وراء
جسم وهكذا الى غير النهاية فذهبت حكما الهند وبعض الاول الى الثاني
وذهبت المحققون من الحكماء وغيرهم الى الاول واستدل المصنف عليهم بان
ذكر الشيخ في الاشارات وغيره من الحكماء وهو يقرر بحد اوجه احدى عشر
ما ذكره المصنف وهو انه لو لم تكن الاجسام متناهية لكانت غير متناهية
وهي يمكن ان يكون خطي من مركز الارض كساعة مثلث ما رين الى غير النهاية
فلها بعد ان طولها في بينهما بعد عرضها في **قال** ما سلك ان زياره البعد
العرضي حسب تزايد البعد الطولي او البعد الطولي في غير متناه
وما هو محصور بين حامين وما البعد ان الطولي ان يكون مالا يتناهي
محصور بين حامين واما محصور متناه فيلزم ان يكون متناهيا وما غير
متناهية هي **قال** هو لازم على تقدير ان تكون الاجسام غير متناهية تكون
متناهية وهو المطلوب وادرس فينا دام شرف على هذه الوجه باننا
لا نعلم ان البعد العرضي محصور بين حامين لانه غير متناه او كل
بعد عرضي بعد اخر عرضي الى غير النهاية وثانها ان عرض

فضله

الخطين

الخطين الخارجين من النقطة كسائي مثلث بعد انفرجها عنها وهذا الى غير النهاية
الانفرج كسبته الزاوية والنزاع غير متناه فالانفرج غير متناه ولا يمكن ان يقال
قد يذهبان ويتناهي الانفرج واذا كان الانفرج غير متناه كان مالا يتناهي محصورا
بين حامين وهو محتمل وهذا في نظر ايضا فان اللازم من ذلك وجود انفرجات غير متناهية
كل حد انفرج مناسب لسائر ذلك الحد ومالم جزم الى غير النهاية وثالثها ما قرره المصنف
شرح النظم وهو يقتضي تقريره فبقينا ان الابعاد لو كانت غير متناهية لما كان لا بد من
خطان كسائي مثلث يمتد الى غير النهاية **قال** انه يمكن ان يفرض بعد بين الخطين
بقدر واحد من الزيادات الى غير النهاية وذلك بان يكون البعد سائر في الزاوية
يزيد عليه بنصف وزاوية الثالث يزيد على الثاني كذلك وهكذا ان كل حد
نفرضه فانه موجود وفيما فوقه زيادة عليه اذا تقررت هذه المقدمات فبقينا
اما ان يوجد بين البعدين بعد يشارك على جميع الزيادات التي لا يتناهي او لا
يوجد فان وجد كان هو اخر سائر بعد والالكان فوقه اخر فلا يكون متناهيا
على جميع الزيادات هذا خلف وان لم يوجد كان هناك بعد غير مشترك عليه
فلا يكون هو اخر سائر بعد **قال** الله ولا يخفى في شكل فانه لا يلزم من عدم
يشترك على مالا يتناهي وجود بعد هو اخر سائر بعد والله اعلم الا ان يقال اذا كان
كل واحد من الزيادات في بعد كان الكل كذلك وحسب يكون المنع او جهة فان
للطالت ان يعطى على ذلك بالدليل ورايتها ما ذكر بعض المهندسين وهو
ان نفرض زاوية الخطين على قايمة فاذا كان الخطان غير متناهيين كانت

الواصل بينهما غير متناه ضرورية تساوي زاويتي القاعدة ومساواتها لزاويتي
 الخطين فالمخطوط متساوية فيكون الخط الواصل بينهما محصورا بين حاصرتين
 هذا خلف وهذا في نظراته مصادره على المطلوب قال المصنف في الامرار هذا الحق
 غير عام على تقدير ما فيها فانها تدل على التناهي من بعض الجهات واجتماع حكماء
 الهند على قولهم بان خارج العالم يتميز فيه جانب عرجاني فان الذي يلي
 القطب الثاني في تغير الذي يلي القطب المجنوبي والعدم المحض لا امتياز
 فهو موجود اما جسم او جمالي فثبت ان وراء العالم اجسام الى غير النهاية
 والجواب في ان التميز مجرد او عام ليس له حقيقة **ال** ويجوز ان يخلو بينهما
 الخ للخلات تفسير ان احدهما لا شئ ثانيهما البعد الغير الحاصل في جسم
 فاخلوا بمعنى الاول ثاب خارج العالم بلا خلاف بين الجسماء والتكليفين
 واما الخلالا لمعنى الثاني فهو لم يتحقق فيما بين الاجسام ام لا فقال المتكلمون
 وجمع من الحكماء هو متحقق وقال اكثر الحكماء بعدم تحقيقه واختار المصنف
 الذي الاول واستدل عليه بوجهين انا اذا وضعنا سطح مستويا على
 سطح اعمى مستوي بحيث يلاقيه جميع اجزائه ملاقة تامة حتى لا يبقى بينهما شئ
 ثم رفعناه رفعا مستويا ارتفع جميع جوانبه دفعة واحدة والالزم التملك
 وهو ان يرتفع بعض اجزاء ويبقى الاخر وهو باطل لانا نفرضه في جسم صلب
 كالمس اوله لم يعدم استواء السطح بحيث يكون بعض اجزائه اعلا من بعض
 او لا وبعضها ارف فيرتفع اخيرا وهو باطل لان فرض سطح مستوي كانه

فان قيل انما هو مستوي
 فيكون مستويا فيكون مستويا

لغيره في جسم صلب ممكن وفائدة اشتراط كونه مستويا انه لو لم يكن مستويا لكان الهواء
 محتويا بين تجاويه وفائدة اشتراط استواء الرفع انه لو لم يكن مستويا لم يلزم الخط لجواز
 ان يدخل الهواء بين الجبين على قدر الرفع كذا قيل وفيه نظر لان الرفع في هذه الصورة
 على اى وجه وقع حصل المظم وح نقول اول زمان رفع السطح لقواني تخلف
 الوسط لان الجسم الهوائي لا يصل الى الوسط الا بعد مرور على الاطراف وخال
 مرور على الطرفين يكون الوسط خاليا فظعا فثبت الخ لا وهو المظم م انه لو
 يكن الخ لا مستحقا لزم اما الدخا وال دورا وحركة العلم بحالته عند حركة
 البقية في الهواء والسمكة في اعماق الماء واللازم باقائه باطل فالمرور وظله لما
 بطلان اللازم فظاهر اما الدخا فمضى واما الدور فلما ياتي واما الثالث
 فبالحسن فانه يدل على عدمه قطعاً ولما يبان الملامزة فنقول فاعلم ان الجسم
 مكانه الى مكان اخر فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير ان يظل
 حاله لزم الدخا وان لم يسق على حاله لا ينتقل عنه فاما ان ينتقل الى المكان
 الاول والى غيره فان كان الاول يلزم الدور لان حركته كل واحد منها مشقة
 على حركته الاخر وان كان الى مكان اخر فنقل الكلام الى ذلك المكان ونقول فيه
 كما قلنا في الاول فيلزم اما الدخا او الدور وهذا الخ لا لان فيلزم الانتقال الى
 مكان رابع ونقول فيه كما قلنا في سابقه فيلزم حركة العالم عند حركة البقية
 واعتذر بالحزم عن الوجهين اما الاول فقالوا لا تسلك السطح العالي يرتفع

بدون السافل بل يرتفعان معاً فان السطحين اذا اتلفا ملافاة تامة كما ذكرتم
 لنزول احدهما انجذبت الاخر كاللهو والجاذب للآء بالمص واما الثاني فقالوا
 انما ذكرتم من التداخل او الدور على تقدير عدم التداخل والتكافؤ والتخلخل
 فهو زيادة مقدار الجسم من غير انقاس ولا انضمام شئ اليه والتكافؤ هو نقصان
 مقدار الجسم من غير انضمام شئ اليه ولا نقصان شئ منه لكنهما جائزان على الاجسام
 الرقيقة واذا كان كذلك فنقول ان الهواء الذي بين المتحرك وما اليه الحركة
 يتكاثف والذي بينه وبين مامنه الحركة فلا يتخلخل فلا يلزم الخلاف بين
 الحركة ولا البدخل فيما اليه الحركة واعلم ان هذا العزم من على ثبوت
 المادة المبنى على عدم الجزء الذي لا يتحرك وعلى تقدير ثبوته لا يتم هذا الاستدلال
 قال ومن حادثة لها لو كانت اذلية لكانت اما متحركة او ساكنة الا قوله من
 المسئلة من المسائل الشريفة وعليها ينشئ قواعد الاسلام وهي الحركة العظيمة بين
 المتكلمين والحكما وقد اختلف آراء الحكماء في هذا المقام فذهب ارسطو و
 ثامسطيوس وابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا واتباعهم الى ان الاجسام
 السماوية قدعية بدوا بها وصفاتها الا الحركة والاضاع فانها حادثة
 باسما صها وان هوى الاجسام العنصرية قدسية بدوا بها واما الصور
 الجسمية والنوعية فحادثة وكذلك الاعراض التابعة لها وذهب
 الكائنات عورتين ونبينا غورس وسقراط وجميع الثنوية الى ان العالم قديم
 الذات محدث الصفات واما ارباب الملل المسلمين واليهود والنصارى

قد هو الى ان العالم باس محدث الذات والصفات ولما كان العالم عندهم متحركا
 في الاجسام ولا اعراض بجو اجزائه وقد استدل المص على حدوث الاجسام بحجج
 ان وجودها مبني على العدم سبقا بالزمان بانها لو لم تكن حادثة لكانت اذلية
 واللازم باطل فالملزوم مشله اما الملازمة فظاهرة اذ لا واسطة بين الاصل
 والمحدث واما بطلان اللازم فلا يها لكانت اذلية لكانت اما متحركة او
 ساكنة واللازم بقسميه باطل فالملزوم مشله اما بيا ان الملازمة فلان كل جسم
 لا بد له من مكان فاما ان يكون لا ثابته او يكون منتقلا عنه فان كان ثابتا
 فيه فهو الساكن وان كان منتقلا عنه فهو المتحرك فقد بان الملازمة واجبا
 بطلان اللازم بقسميه فنقول اما بطلان كونه متحركا فلان الحركة عبارة
 عن حصول الجسم في جيز بعد ان كان في جيز اخر فانه يتبادر على المسبوقية
 بالغير فيصدق قياسا من الشكل الثاني الحركة مسبوق بالغير ولا شئ من الماضي
 بمسبوق بالغير ينتج لاشئ من الحركة بازي فلو كان الجسم متحركا في الماضي لزم اجتماع
 الاذلية في شئ واحد وهو محتمل واما بطلان كونه ساكنا فلانه لو كان الجسم
 الساكن ساكنا لا امتنع الحركة عليه واللازم باطل فالملزوم مشله اما الملازمة
 فلان السكون الانتي يستحيل زواله لانه اما واجب الوجود او ممكن الوجود
 فان كان واجبا فاستحالة العدم عليه ظاهرة وان كان ممكنا فلا بد وان
 تكون علته واجبة دفعا للدور والتسلسل وتلك العلة يجب ان تكون حادثة

سكان

والحدث

لان كلامه هو اثر المختار وهو حادث كما يحى ولا شيء من الازلي حادث فلا شيء من
 اثر المختار يبرز في لكن الغرض ان السكون اذ لم يكن اثر المختار فكان
 تلك العلة واجبة موجبة فيلزم من استمرار وجوده استمرار وجوده فلا يجوز
 عليه العدم وهو المظهر لا يقال الازلي انما يستحيل عدمه اذا كان وجودا لا
 مطلقا فان عدمه الحادث اذ لم يكن عندكم وقد زال وجيزا نقول السكون
 عدم لانه عدم الحركة فيجوز حينئذ زواله فلا يلزم المظهر انما نقول ان السكون
 وجودي كما يحى بانه فيظهر المظهر واما بيان كونه ساكنا فلا في الحركة جارية على جميع الاجسام
 اما الفلكيات فمركبة لظواهرها فانما نشاهد حركات الكواكب وحركة الشمس من الكسوف
 الى المغرب واما العنقريات فلا تباينها اما بسايط وهي لغا صلا ربنا الارض والماء والهوا
 والناز او مركبات وهي المعدن والنبات والحيوان وكل واحد منها يلاقي ما فوقه بمجربة ومما
 اتما المركبات فظاهرة واما البسايط فلان كل واحد منها يلاقي ما فوقه بمجربة ومما
 تحته بقعره والبسايط منها هو الذي يكون طبيعة واحدة فكما صح على بعضه
 صح على البعض الآخر وقد صح على كل واحد من هذه البسايط ملاقاته للذي فوقه فكل
 فيصح ايضا ان يلاقي ما تحته بذلك المذهب وبمقتضى ما فوقه والامر ان
 والفرس انه بسيط هذا خلف وذلك انما يكون بالحركة والانقلاب فقد صحت
 على كل واحد من هذه البسايط ما اذا صحت الحركة على جميع الاجسام عدم السكون
 فلا يكون اذ لكان فيكون حادثا وما لا مظهر فقد بان بطلان اللازم بقضية فيظهر

بطلان

اللازم

الملزوم اعني كون الاجسام ازلية فلا يكون ازلية فتكون حادثه وهو المظهر
 لم تكن الاعراض مستغنية عن الاجسام كانت حادثه ايضا لان المفارقة للحادث
 اولى بان يكون حادثا ثبت حدوث العالم لما عرفت من اختصاصه في الاجسام
 والاعراض عند التكلين وقد بان حدوثها قال البحث الثالث في احكام
 خاصة للاعراض وهي تسعة عشر الاول الكون وهو حصول الجسم في الخير الى اخر
 قوله لما فرغ من احكام مختصة بالجواهر شرع في احكام مختصة بالاعراض فابتداء
 فيها بالكون لكونه لازما لجميع الاجسام لا يتصور جسمًا خاليا عنه وفيه مسائل
 الاولى اعتد لنا كون يسميه الحكماء ايماء وعرفه المصنف بانه حصول الجسم في الوقت
 نظر فانه يخرج عنه حصول الخط والسطح في الخير فمكان المناسب ان يقال
 هو الحصول في الخير والكون مغاير للجسم لانه يتبدل ويتغير والجسم يلاقي لا
 يتغير وما يتبدل غير ما لا يتبدل ولا يتغير فاما كون مغاير للجسم وهو الحصول
 معلل يعني امر لا ذهب ابو طائش الى ان حصول الجسم في المكان معلل واذ لم يتحقق
 كالمكان والحسين واتباعه الى غيره وهو الحق وتحقيق ذلك المطول **الثانية**
 في المكان والخير وما لفظان مترادفان في التحقيق واحد وبعض فرق بينهما
 الخير هو ما احاط بالجسم من سائر اقطار المكان ما عليه اعتماد واستقلاله
 كالترس لموضع على ارض السنان فان الفراغ المحيط به حينئذ هو السكون
 الذي عليه اعتماد مكانه والتحقيق هو الاول والنزاع لفظي واختلاف الحكماء

ن

في وجود المكان أولا ثم في ما يمتد ثانيا اما الاول فقد نفاه قوم غير محققين
 وهو خطأ فان بداهة العقل تشهد بان الجسم ينتقل من مكان الى اخر
 جهة اخرى والانتقال من العدم الى العدم محال وايضا فانا نحكم قطعاً
 بالنقلة مع بقاء الجسم باعراضه ولوازمه فلا بد من شيء يتقل عنه واليه
 وليس هو الجسم بالضرورة ولا جزء الجسم لان الجسم ينتقل بانتقال الكل
 فيكون خارجا عنه فيكون موجودا وهو المظهر واما الثاني فقال المتكلمون
 هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه وقال افلاطون هو
 البعد المفطور وقرب منه تفسير المتكلمين لكن البعد عند افلاطون موجود
 مجرد ينفذ فيه الجسم وعند المتكلمين مفروض وقال ارسطو وابتاعه الطبع
 الباطن من الجسم الحادى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحرك ويرد على هذا حجة
 الجهات فانه ليس له مكان على هذا التفسير مع انه جسم وكل جسم لابد له من
 المكان واختار المحقق الطوسي وابوالبركات مذهب افلاطون وحققة
 المصم والذى يدل على ذلك المعقول من المكان ليس الا البعد فانا اذا
 فرضنا الكون خاليا من الماء تصورنا الابعاد التى يحيط بها جو الكون
 بحيث اذا ملئ شغلها بجملة ثبات الابعاد توصف بالملا والفراغ والكون
 بهما هو المكان فيكون المكان هو الابعاد وايضا فان الامارات النهائية
 في المكان من كونه منتقلا عنه واليه كونه متساويا للمكان ومنسبالة في

الجسم

اقطان

اقطان الثلثة وكونه ساقب عليه وغير ذلك انما يقال للبعد فيكون هو المكان
 حتى ان بعض المتألمين بذلك حكم بان هذا حكم فطري مركوز ويرد على المصم بان
 يذهب الى ثبوت الخلاء واخياره لتعريف المكان بقوله البعد المفطور
 يتلوه القول بالملا فانه لا يتصور الفطر الا الموجود محققا **النقطة**
 اقسام الكون اعلم انه جنس تحت انواع اربعة على المشهور بين المتكلمين احد
 الحركة وتحرير الكافر في تعريفها ان نقول اذا تحرك الجسم من جزي الى اخر
 فلا شك ان هذا امورا ربعة الحصول في الجزي الثاني الانتقال الى **ال**
 زواله عن مجازاة جسم الى مجازاة اخرى مجازاة جسم حركيا متحركون
 جعلوا اسم الحركة للاول وعرفوها بانها الحصول الاول في المكان
 الثاني قالوا لان الجسم حال حصوله في المكان الاول غير متحرك وليس
 الاول والثاني مكانا فان الحركة من الحصول في المكان الثاني والحال
 جعلوا اسم الحركة للمعنى الثاني وهو نفس الانتقال وعرفوها بانها **الاول**
 لما بالحق من حيث هو بالحق وبما انه ان كل صفة غير ثابتة للذات مع
 ثبوتها لها فان تلك الذات يقال انها موصوفة بتلك الصفة بالحق وحصول
 تلك الصفة كالذات وحسب نقول الجسم حاصل في المكان الاول فان
 حصوله في المكان الثاني ممكن وغير ثابت له فهو كمال له حسب بالحق
 وحصوله فيه لا يكون الا باستقاله عن المكان الاول وقطعه لياقة عنه

ها

الاول

وذلك لا يشك في معدوم عنه ممكن له كمال الجسم ايضا لكن الانتقال الذي
 الحركة اسبق الكمالين فانه يحصل في المكان الثاني فالحركة اذ كمال اول
 وبعض المتأخرين جعل الحركة للمعن الثالث وهو ضعيف لان زواله عن
 ليس مقصودا بالذات المتحرك بل هو متحصل بالعرض وثانيهما السكون
 المتكلمون بانه الحصول في حيز اكثر من زمان واحد ان قلت هذا
 يتم ان لو كان الزمان متحررا وهو ممنوع قلنا هذا مبني على ثبوت الجزء
 وقد تقدم واما الحتم فقد جعل في عدم الحركة لانه مطلقا فان العرض
 لا يسي ساكنوا لجوذا ايضا لا يقال له ساكن بل عثا من شأنه ان يتحرك
 فالتقابل بينه وبين الحركة على الاول تقابل القضاة وعلى الثاني العتمة
 والمملكة وثالثها الاجتماع وهو حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يكون
 ان يتخلل لهما ثالث ورابعها الافتراق وهو حصول الجوهرين في حيزين
 بحيث يمكن ان يتخلل لهما ثالث سواء كان من شرط الانواع الداخلة تحت
 جنس واحد ان يكون متباين بحيث لا يجتمع بعضهما مع بعض كالانسان
 والعنقوس الداخلين تحت الحيوان والانواع هنا للسكون
 ليست كذلك اذ قد يجتمع بعضهما مع بعض فان الاجتماع يصدق مع
 الحركة ومع السكون وكذا الافتراق جواب ما ذكرنا انما يتأني في الانواع
 الحقيقية والانواع منها اضافية فجاز اجتماع بعضهما مع بعض كالجسم

الذات

الناقص والحيوان الداخلين تحت الجسم المسئلة الرابعة في احكامها من لا
 آياتها امور وجودية اي ليس لعدم مهنها ولا جزء مهنها وهو ظاهر من
 تعريفها بها المذكور فان الحصول المشترك بينهما يثبت وكذا الفصل
 المهيمن وهذا ما وعدنا به من بيان كون السكون وجوديا ان ههنا
 ما هو متماثل كركبتين الى فوق او تحت وسكونين في التحت او في جهة من جهات
 وكذا الاجتماع والافتراق ومنها ما هو متضاة كركبتين احدهما الى فوق
 والاخرى الى تحت ومنها ذلك بالبصر وقد اختلف المتكلمون هنا فقالوا
 ان الحصول محقق بعين قال انها غير مريية ومن قال انه نفس الحصول انها
 مريية واما الخفا قالوا انها مريية بواسطة رؤية الالوان والاصوات لا
 بالذات واخرا المصنف لما اللون فلانه لو لم يكن محلها والون لما ادركت
 كالحوا واما الصنف فلانه لو كان جسم الظلمة وهو غير كمال نشأ من ذلك وهو
 قال الثاني اللون وهو جنس الخاف في من الاعراض المشتركة للون وهو
 من المدركات بحس البصر فلا يفتقر الى تعريف وقد ذهب قوم من الاولاد
 غير محققين الى ان الالوان لا حقيقة لها في الخارج بل البياض تخيل من الخاطئة
 الهواء للجسام الشفافة والسواد يتخيل من كثرة اجزاء الجسم غير
 الضوء فيطبق المحققون على بطلان قولهم فانه مكابح في الضروريات
 قوم السواد خاصة دون البياض والمحققون من الاولاد يثبتوا السواد

السواد
 لعمري

اصلي بسيطين والبوان من الالوان مركبة متما تجيب الزيادة والنقصان
وقال اخرون ان اصول الالوان اى بساطتها هي السواد والبياض والحمرة
والصفرة والخضرة والبوان مركبة منها وبه قال ابو الهيثم صاحب كتاب المناجيز
الصفرة من البين وقال انها مركبة من الحمرة والبياض قال المصنف رحمه الله
في المناجيز ان بساطة هذه الالوان وتركيبها لا يمكن الاطلاع عليه فاذا
الاول الوقت اما الذين نفوا البياض فبينوا كيف يتخلل به بان
الهوا يحل الضوء الى اجزائه صفراء فتيق على سطوحها وينعكس من
بعضها الى بعض فيتخلل البياض وليس به وشلو في الزجاج المحرق
فانه قبل سحبه ليس ببيض فاذا سحبه ابيض وكذا زبد البحر والبلور
وهذا الخطا فانما نحن بالبياض لا باعتبار مخالطة الاحسام الهوائية
فان بياض البيض قبل سلقه شفاف ويخالطه الهواء مع انه لا يتخلل فيه
بيضا من ثم بعد سلقه يخرج الهواء منه ويكثف ويورى له يلح ان قلت
لم لا يجوز ان يكون حال سلقه تحت لظ اجرام او اية تتحلل من الرطوبة
وتخالطه فيحدث البياض قلت لو كان كما زعمت كان بعد السلق اخف
لتحلل اجرام منه والامر بالعكس فانه بعد سلقه يثقل والى الضوء
كيفية يكون الجسم اقل اقل ذهب قوم الى ان الضوء جسم يتصل من الاجسام
وتتحرك كالصوت المنذر عن الكواكب وهو خطأ فانه لو كان جسيما لكان

البيان
الهوا لا يحل

اما محسوسا او غير محسوس والثاني باطل لان الضوء محسوس قطعاً وكذا الاول
ايضا باطل لانه كان يجب ان يستمر ما تحته فيكون الاكثر هو الاكثر خفاً
والامر عكس ذلك بل الحق انه عرض وهو محسوس بحس البصر فلا يفتقر الى
تعريف وقد يقال فيه لا على انه تعريف بل سرّاً لاسمه انه كيفية يكون الجسم
بها ظاهراً فان كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار حتى
ضوا وان كان مستغداً من الغير كالخيار والمستل من الضوء والشمس نوراً
والزرق الذي للشيء من ذاته يسمى شفافاً والزرق الذي على السطح
غيره يسمى بديها كما لمراه على الضوء شرط لوجود اللون اولاً وبه يتحقق
على المقام في وانواعه على ابن سينا وذهب الى الاول واجمع عليه بان لا
نحس بالالوان في الظلمة فعدم الاحساس بها اما لعدمها وهو المطلوب
او لعدم الظلمة عن الاحساس وهو باطل الوجهين ان الظلمة عدم
والاش من عدمها نعم لو كانت الظلمة ما نفع من الالوان لم يفت
من هو بعيد عن النار عن مشاهدة الغيب منها لئلا وليس كذلك
والجواب ان يقال لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطاً ايضا للالوان
فلا يترى عند عدم الضوء لسبب فقد ان الشرط لا يسبب المعاقبة
والبعيد عن النار حاله في الظلمة انما راي الغيب منها لوجود
شرط الرؤية وهو موجود عليه لانه ينعكس عليه باه لو كان تواسط

الضوء

في القول لوجود اللون لراى الحالين عند الشا والجالس في الظلة لنق
 الضوء في هذا العكس نظروا في الظلة فقال جماعة من المشاعرة
 انها صفة وجودية وهو خطأ والاولى الحالين في الظلة الجالس
 في الضوء والحصول الظلة بينهما والحق انها عدم الصور لا مطلقا بل
 من شأنه ان يكون مضيئا فالجرح ليس بظلم اذ ليس من شأنه الاضاءة
 فالقابل بينهما وبين الضوء على الاول تقابل الصدين وعلى الثاني
 تقابل العدم والملحكة فانها عدم وجود الضوء والثالث
 الطعوم **الم** اقول الطعم كيفية مزاجية فلا بد له من جسم يقبله والجسم
 اما لطيف او كثيف او معتدل بينهما والفاعل فيه اما الحارة او الباردة
 او الكيفية التي وسطية بينهما يحصل ضرب الثلثة المتبقية في مثلها تسعة
 انواع فالحرارة ثلثه وهو الحارة ان فعلت في اللطيف والحرارة ان فعلت
 في الكثيف والمالوحة ان فعلت في المعتدل والبرودة ثلثه اخرى وهو
 ان فعلت في اللطيف والعفوصة ان فعلت في الكشف والعفوصة ان فعلت
 في المعتدل والمتوسطة بينهما ثلثه اخرى وهو الدسومة ان فعلت في اللطيف
 والمخالوة ان فعلت في الكشف والتفامة ان فعلت في المعتدل والنفه
 يقال بالاشتراك على معنيين متغايرين احدهما لا طعم له وثانيها ماله
 طعم في الحقيقة لكن لا تحس بطعمه لانه لثقة كثافته لا يتحمل منه شيء بحالط

البيان

اللسان فلا تحس بطعمه كالخماس فانه لا يتحمل منه شيء سهوله بحيث يدركه اللسان
 بل اذا احتيل في اجزائه بتحليلها وتلطيفها احس منه بطعمه وهذا الثاني وهو المعتدل
 في الطعوم لا الاول فانه عدم الطعوم وجودا والمختص بالطعوم في هذا النسق
 غير يقيني فانه لا برهان يدرك عليه فان كثير من الطعوم لا يدخل تحت مبرر
 التسعة مع ان النقص موجود فيما ذكره من بيان الفعل والقول فان كان
 مرفوعا انه بارد والعلة حلو مع انه حار والذيت دس مع انه حار الى غير ذلك
 من النقص ثم ان القائلين بالمختصاتها في التسعة ذهب بعضهم الى ان
 خمسة منها بايطومى المحالوة والمخوضه والمرارة والمالوحة والمخالفة
 والبواقي مركبة منها وفيه نظر ثم ان الحجم بالنسبة الى الطعم اما ان لا يكون
 بطن منه كالحواء او يوصف بواحد لا غير ككثير من الاجسام او بطعنين
 كالمراة والنقص في الحاضض يسمى بشاعة والحضض بضر الضاد الاول وهو
 نوع من الاشياء وكذا المرارة والمالوحة في السجدة وتسمى عوقة او ثلثه طعوم
 كالمراة والقبيص في الباذنجان اذا كانت شجرة عتيقة فالرابع
 الرديح وليس لانواعها التي اقسم من الاعراض العامة الرواجح وهي كساسة
 تدرك بالشمى سبيل تحقيق ماهيته فيما بعد والرايحة جنس لانواع كثيرة
 ليس لتلك الانواع اسما بارزا بها فانه لا يجب ان يوضع لكل معنى لفظ والاربع
 عدم تنافي الالفاظ اذا المعاني غير متنافية بحقيقة في الاصول بل لما تشبهت

الحاجة اليه وما يحصل منهما من وجوه ابا عباد ملائمتها للمزاج ومخالفتها فيها
 فيقال للملايم راحة طيبة ولغيره خبيثة او منتنة والمخالفة امر اضافي فمختلف بحسب
 اختلاف المشرب اليه بحيث يكون الشيطاني بالنسبة الى شخص وان اختلفت جهة
 طعمه تصاف اليها فان بعض الروائح لا يحصل له طعم فلو فيقال راحة حلوة
 وطعم حامض فيقال راحة حامضة من جهة اضافتها الى محلها كما يتاكد راحة
 السك وراحة الكافور وحيد لا يكون له حاجة الى الوضع واختلفت في كيفية وصول
 هذه الروائح الى القوة الشامة فقال بعضهم يتحلل من اجزاء ذرى الراححة فيحل
 الهواء المنتقل الى القوة الشامة كما في التبخير وفيه نظر اذ لو كان بالتحليل لزم
 من ذلك عدم الجسم عند توادركه لا انتقال اجزائه المخالطة للهواء
 ويقل بالفعالة للهواء المتوسط بين ذى الراححة والخبيث من كيفية ذى الراححة
 كما في السك وغيره فان الهواء المحيط به يتكيف برواححة اللطيف الهوا وغيره
 انفعاله عن اللاتي له ثم يتكيف به هو الخبيثا ونحوه وهكذا اولد الكلام
 في التبخر لكن محل الاجزاء سبب في هذا التكيف لا ان الاجزاء تنحل في
 الهواء التكيف تتحلل وتنقل لزوم ما ذكرنا من الفساد قال الخامس الحرارة
 والبرودة التي لا يمتنع من اظهر المحسوسات واثبتها فلا يقتصران الى تعريف لما عرفت
 اذ الحاصل ان المحسوس اظهر من الحاصل بالتعريف قوله ملوستان بجزءه عن
 غير الملوس كالمبصرات والمسماة وقوله متضادان بجزءه عن الحرارة التي

كما يتضادان وانما كانت الحرارة والبرودة متضادتين لانطباق تعريفهما
 عليهما كما سياتي اما المشهور في نظامه اذ لا يجتمعان في محل واحد واما الحقيقة
 فلا يملك ذلك مع غلبة البعد بينهما وهذا مذهب المحققين وبعضهم جعل التقابل
 بينهما تقابل العدم والملكية وهو رأي من جعل البرودة عند الحرارة كما يحس
 غلطه ولكل واحد منهما حكم لا حق بهما اما الحرارة فمن حكمها جمع المشاكل
 وتفرق المختلفات وذلك لان من شأنها احدث الخفة والميل الصاعد
 للاطف فاللطيف فاذا لم يرت الحرارة على الجسم المركب الذي هو غير شديد
 الحرارة لم يكن الحيوان مثلاً فانها تتحلل اجزائه وتضعدها اللطيف فيقال
 لطيف بحيث يصل كل جزء بما يشابهه فقد حصل تفرق المختلفات وجمع المتشابهات
 بما قلنا من الاتصال واما اذا كان شديداً لا كالحام فاما ان يكون طيباً
 وكتيفة قريبين من الاعتدال بينهما من التجاذب والتلازم كما في الذهب
 فتقيد سيلانا ودوراناً او يكون احدهما غلبت فان كان الكثيف غلب
 الغاية اثرت بتليين الحامي المحدث وان كان اللطيف غلبت اثرت بتقوية
 بالكلية انما كانت فقيه واما البرودة فتخلفها بخلاف ذلك ثم الحرارة جلي
 لانواع كثيرة منها الحرارة المحسوسة من النار ومنها الحرارة الغريزية التي هي شرط
 في الحيوان ومناسبة لها واختلف فيها فقيل هي الحرارة المحسوسة وهي الجزء النازك
 في بدن الحيوان اذ يبلغ طبعه الى الاعتدال وتبين انما هي غير هالاق المحسوسة

انبات ايضا

مضادة للحق وهو شرط فيها مناسبت لها ومنها الحرارة المنبعثة عن الكواكب
 كالحرارة الشمسية ومنها الحرارة التي يكون ظهور كينيتها من محلها موافقا على
 ملاقاته بدن الحيوان كحرارة الارضية ومنها الحرارة الحادثة عن الحركة فكل
 الحرارة الحادثة عن الحركة ومنها الحرارة الحادثة عن الحق في ذلك فمن جعل
 اي بعضهم جعل البرودة عند الحرارة وهو غلط فان البرودة محسوسة ولا
 شيء من العدم محسوس ينتج من الشكل الثاني لاشي من البرودة بعد امتلاء الصفي
 فلما انحسرت من البارد بكمية زائدة على عدم الحرارة كما في برودة الثلج فانه
 وموطنها واما الكبري فلان الحس لا يدرك ما يلاقيه او يقابله ولا ملاما
 ولا مقابلة بين الموجود والمعدوم من السادس الرطوبة واليبوسة
 التي هاتان الكيفيتان ايضا من المحسوسات بحس اللمس واما تضاد
 نظامي وبعض الاوائل الرطوبة بعد المماثلة فعلى هذا بينا عدم
 وملكه واختلف في تفسيرهما فقال ابو علي بن سينا الرطوبة كيفية تقتضيه
 سهولة قبول الاشكال لموضعها كالماء الموضوع في الاثنا عشر فانه يصير الماء
 ايضا اذا ادركه الى ان اشك صا مثلثا من غير صعوبة في ذلك واليس من
 كينيه تقتضيه غير قبول الاشكال لموضعها كالحجر فانا اذا اردنا جعله مثلثا انقلنا
 الى غير في تحته وجعله على ذلك الشكل وكذا اذا اردنا بعد ذلك شكلا اخر وفيه
 نظرا فاننا لنسلم ان غير قبول الاشكال في الحجر لليبوسة ولما لا يجوز ان يكون للصلابة

الذي

في بعض النسخ
 في بعض النسخ
 في بعض النسخ

الركن مع اننا نقول لو كان العنبر في الحجر لليبوسة لو وجد أين وجد في بعض النسخ
 فان من اسما البسيطة ما يميل الاشكال بسهولة مع كونه يابس كالنار وذكر
 بعضهم الرطوبة بما يقتضي سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال فعلى هذا يكون
 العسل رطبا فيكون اربط من الماء وهو خلاف ما اجمع عليه المحققون اذ
 بعضهم بان العسل وان كان سهل الالتصاق لكنه غير الرطبة لان الرطوبة
 هي البلبة التي تنتشر على سطح المحل فعلى هذا الصواب رطب والتحقيق ان هاتين الكيفيتين
 من الامور المحسوسة وقد عرفت انها لا تقتضي تعريف فقولنا ان هو قصدوا التبريد
 في خطأ ويرد عليهم ما ذكرناه من النقص والانه ذكر لبعض خواصها واحكامها
 فلا يكون عامما طويلا قال الساجع الصوت المح اول من الاعراض المحسوسة
 تحت الرق الصوت وحيث انه محسوس لا يقتضي تعريف وذهب النظام الى انه
 جوهر ينقطع بالحركة وهو خطأ فان الجوهر يدرك باللمس والاشي من الصوت يدرك
 باللمس فلا شيء من الجوهر بصوت وينعكس الاشئ من الصوت بحسب ما يذهب بعضهم
 الى انه عبارة عن التوجع الحاصل في الهواء من القلع او القزع وبعضهم قال ان
 القزع والقلع وكلاهما فاسد لان التوجع والقلع والقزع يدرك بالبصر ولا
 شيء من الصوت يدرك بالبصر فلا شيء من ذلك بصوت وسبب غلطهم اخذ
 سبب الشيء مكان ذلك الشيء والتحقيق انه عرفت من معنى حديث من التوجع
 الحاصل في الهواء الذي سببه القزع او القلع والقزع هو اساس غفيف والقلع

تفريق غريب ويبيانه ان اذا حصل بين المتفاوتين مقارعة انكسار من
بينهما مواء فيصمد ذلك الهواء اخره هكذا حتى يصل ذلك التوج الى سطح السم
ويدرك الحس السامع ومثال التوج في المشاهدة التوج الذي يحصل في الماء اذا
وقع في الماء شحرا وشبهه مقاومة فالسبب القريب هو التوج والبعيد هو التوج
او الفلج وكذلك الصدا فانه اذا وصل التوج الى حائل او امتد ذلك الهواء الى
خلف على شكله الذي كان عليه لو لا قدره القوة السامعة واعلم ان الصوت
ما هو موجود في القوة السامعة الخارج قبل وصوله الى القوة السامعة او موجود
في القوة السامعة لا غير عند وصول التوج اليها الحكي الاول وذهب قوم الى
الثاني وهو خطأ لانه لو كان كما ذكرنا جهمته لكن نذكر جهمته
قطعا بيان الملازمة انه اذا كان ادراكه وجوده انما هو بلائاة الحاسة
لا يكون الحاسة تعلق بادراك جهمته كما في التل فانه لما كان مدركا حال
الملازمة لم يحصل لنا شعور بجهمته ان قلت انما ادركنا الجهمته في الصمت
تلك الفرع الذي هو سببه حصل في تلك الجهمته المقابلة للحاسة قلنا هذا
باطل فاننا لو سدنا الاذن اليسرى مثلا لم نكن متعابدة للفرع لا ادركنا
جهمته الصمت بل اذن اليسرى هو قايما به الهواء لانه لو لم يكن موجودا
في الهواء لما لم يهب الرياح كما لو كان على المناق فانه يسمع صوت
من جهة دون اخرى لاما الى الريح الى تلك الجهة التي سمع منها اذا عرفت هذا

فانظر

فان علم انه غير ثابت بالضرورة بل يبقى زمانا واحدا وعدمه لعدم علته للذاته واللا
لكان مستغنا عنه والحرف الخ اختلف المتكلمون والحكا في الحرف فالتكلمون لما
منوا من قيام العرض بالعرض من غير ان يكون الحرف به عارضة للصوت بل جعلوا من
جبل الصوت وبما منه فالتكلم لما جردوا قيام العرض بعرض اخر وهو الحكي
وعرفوه بانه به عارضة للصوت يتيقن بان صوت اخر ضله تميز في السمع عن الهية
شاملة له ولغيره وقولنا عارضة للصوت يخرج به عن به عارضة لغيره من الاعمال
كالسرعة العارضة للحركة والهيئات العارضة للأجسام وقولنا يميز بها عن
اخر مثله تميز في السمع يخرج به ما يحصل به التميز من الهية العارضة في الصمت لكن لا
في السمع بل اما في الطبع كصوت اطيناوا لاخر غير طيب او في الكم كصوت
احد الصوتين طويلا والآخر قصيرا فان ذلك يفيد التميز لكن تميزا في الطبع
المقدار ويبان كون الحرف به ان الهواء الداخل الى القلب لتزج القلب
قبل وصوله الى القلب يدخل الى الكرية ليعتدل فيها بحيث يكون قريبا من مزاج
القلب ثم يدخل الى القلب بعد ذلك فينتج بحركة القلب فيصير كلاما في القلب
فينفصم ليدخل عليه غيره فيدخل الى الكرية كما كان اولا ثم ان الكرية تدفعه ايضا
لحصول غيره فيخرج فيحصل بينه وبين الحنجرة مقارعة ومقاومة لصلاية الحنجرة
فيحدث الصوت ثم انه يصل الى الخارج المعروفة فيعرض لها انقطاع عند كل
واحد منها فيحصل له هبة جديدة وتلك الهية هي الحرف ثم الحرف اما مصوت

وهو حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها
من الحركات الخمسة لها كما فتحة للالف والضم للواو والكسرة للياء وهو مد
ومن الثلاثة لا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء
بالساكن واما المقصود وهو ما عداها من باقي حروف الهجاء كالباء والجيم والذال
والراء وهذه يمكن الابتداء بها فان الشا من الاعمال اقول هذا القسم
اعني الاعمال ديسمى الحكيم ميلا بثبوته في الحفظ ظاهر فانا نخشع في الرق المنفوخ
الماء مدافعة الى الفرق وفي الجمر الواقع في الهواء مدافعة الى التحت وهو غير الحركة
لانها تدور والمدافعة باقية وهو غير الطبيعة ايضا فانها تكون موجودة في غير
وقت المدافعة وعرفه المصنف كقوله تقنع حمولا الجهم في جهة من الجهات
اما بالطبع كالرق المدافع الى فوق والجمر المدافع الى تحت واما بالنفس كالجمر
المرتقى الى جهة الفرق على خلاف طبعه واما بالارادة كالحركة الحيوانية فيتم الى
الماضي وهو ما كان طبيعيا كالشغل والخفة اللذين في الجمر والماء الى التحت الفرق
والى تحت وبما كان مريئا او ارضا الى الجهم الاربع قولنا وانواعه اي
انواع الاعمال دسسته وذلك بحسب تعدد الجهات فانها ستة فان الجسم له ابعاد
ثلاثة طول وعرض وعمق ولكل واحد منها طرفان وانسان في ثلثه ستة وهو
وتحت ويمين وشمال وحلف وقدام فالطبيعة منها هو الفرق والتحت
والباقي غير طبيعي فالاعمال ايضا ينقسم الى ستة اقسام كما قلنا ميل فوقي

الاجسام
التي
لها
الوجه

الاجسام

وتحت وغير ذلك وهو غير باق لان الجسم اذا حصل في حين سكن ولو كان
لم يكن ان قلت تمنع في الاعمال واللازم ان الطبيعة فان الساكن فيه يجوز
ان يكون لعارض لا لعدم ميل واما في الجمل فصح فانه لا يجوز حصول الجهم
في جهة من الاربع ولا انتقاله منها فيكون الضيق حينئذ في قول المصنف عايدا الى
الجمل قلت الجسم اذا وصل الى حين الطبيعة لا يجوز ان يكون له عنه ميل ولا
لكان المصنف بالطبع مريكا بالطبع وهو محال او ميل اليه ولا يمكن تحصيل الاعمال
وفي هذا نظر فان فقدان الميل والحالة من اعني كونه في حين الطبيعة لا يدل
على عوامة اذ هو لا زمر لطبيعته ولذلك لو اخر جاثمت لعدا اليه فيكون
ياقنا لكن جعل الضيق كلام المصنف وهو غير باق عايدا الى الجمل تصف
التاسع التاليف اقول في التاليف عرض يقتضيه صغرة تفكيك
الاجزاء وهو لها واشتبه ابو مائيم وابو جعفر الطوسي رحمة الله ان بعض
الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد مثلا وبعضها يسهل تفكيكه كالماء
والدخن فلو لا انصاف ما يصعب تفكيكه بعرض تقتضيه الصغرة لكان
اولي بها من صدها ولاه اولي بها من غير من اجسام وقال انه يقسم
لا غير لانه اما ان يكون قائما بجذوا احد او مجزئين او اكثر لا جازين
بجزوا احد اذ الجزء الواحد لا تاليف فيه ولا جازين ان يعرض باكثر من
جزئين والاجزاء ان يقوم بالجمل العظيم تاليف واحد لعدم اولوية

الاجسام

عن عدة وادكان كذلك لزمانا اذا اخذنا جزا واحدا من الجبل العظيم لزم
 اننا كالجبل كله لعدم التالف بعد بعض محله فيعمل تقريبا الباقي وهو معلوم
 البطلان فينته ان يكون نايما بحرئين وهو المظهر والمحقق من المتكلمين احاطا
 وجود عرض واحد في محليين كما استحال وجود جسم واحد في مكانين والمحتمل
 جونا ووجود عرض واحد في محل واحد منقسم كالوحدة القائمة بال عشرة
 والتربيع القائمة بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحياة القائمة بالبنية
 المنقسمة الى اربعة اقسام في التحقيق موبنا معرض واحد بمحل واحد كسنتم
 واعلم ان قول ابو هاشم ضعيف بجواز استناد صعوبة التمسك الى الفاعل
 المختار والى عرض قايمة بمجال سخاوة وتأذرك من الحجة وكيف ان الثاني
 التامير باحد الجزئين هو التالف القائم بلا حزميتا العرض الواحد
 بجليين وهو باطل كما عرفت وفيه نظر لحوان قيامه لمجوعه لا ان يقع بمحل
 منهما على حدة فلا يلزم ما ذكرته قال العاشر الفناء **القول** ذهب
 الجبائيان الى ان الجواهر باقية بعد فسادها لا كانت متمتع فلا توجد ولا
 بالفاعل لان الفاعل شأنه التأثير لا العدم ولا لعدم المؤثر فيها لان الباقي
 عنها الفاعل مع بقاءه ولا لا تتأثر شرط لان الشرط ان كان جوهر الزم المخرج بلا
 مرجح اذا الجواهر متساوية في المجموعية وان كان عرضا لغيره لوداد العرض
 بوجود الجوهر فلو كان شرطه دار فبقى ان يكون لطريان الضد وكل الضد

شبه
 قتلهم
 وهو
 والله
 قتلهم
 لعل

مستغن
 عن

عرض هو الفناء اذا اوجدته الله عدت الجواهر وهو غير باق ولا لا فناء
 ضد اخر وتسلسل وليس في محل اذ الضد لا يجامع ضده ثم اختلفا فذهب ابو علي
 ان الفناء بعد ويتعدد الجواهر وذهب ابو هاشم الى ان فناء واحد يكفي في عدم
 الجواهر كلها ومن المقدمات كلها منوعة اما اولها فبجواز استناد الاعداد الى
 الفاعل كما استند اليها والية واما ثانيا فلا استحالة وجود عرض لافي محلاتا
 ثالثا فلان عدمه في الان الثاني ان كان بضدا اخر تسلسل وان كان ذاته كان متنا
 فيستحيل وجوده واما رابعا فلان عدم احدا الضدين بلا اخر ليس والى من
 العكس لا هما متساويان في الحق متنافيان ولا لما كانا ضدين قال
 المحادي عشر الحيق ومعرض **القول** عرف المتكلم الحيق بانها عرض بمحل
 الجسم المركب على بنية مخصوصة فالعرض جلتش شامل للجميع الاعراض وتولية
 الجسم مخرج به عرض بمحل الخط والسطح وقوله المركب يخرج به الحكم البسيط
 وقوله على بنية مخصوصة يريد به ان تلك الاجزاء ينبغي ان يكون بينها
 فعل وانفعال بحيث يحصل بينهما مزاج وقوله يخرج تلك الذات باعتبارها
 صحة الفذة والعلم ليس من تمام التعريف بل حكم من احكام الحقيقة ولا
 لها ومنها فوايد اذهب بعض الاول الى ان الحيق عبارة عن المزاج
 وبعضهم الى اتفاق الحسن والحركة وقال المحقق الطوسي هذا القول غير صحيح بل
 اعتدال المزاج شرط في الحيق وشرط الشيء مغايرة لشرطه وقوة الحسن والحركة

شرح

معارضة الحيوان وانما اثارها فكل من ساخر عنها فلا تكون من وعرفها الحيوان
ان الله في التجريد بانها صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتماد المزاج في هذا
نحن انما في حيوتهم فليس من هذا القسم لاستحالة المزاج عليه والحس والحركة
ايضا والمراد باعتماد المزاج هو ان يكون الموضوع قاضيا لا يبق نوعه
استدلال المتكلم على وجود الحيوان وكونها ايدة على صحة القدرة والعلم بانها لو
انصاف الذات بما يقتضي من القوة لصحة لتركيب الذات اوليها من الجواهر
لشاكلها اجساما كحسية والتركيب الحق من شرطه بالبنية ام لا فذهب
المحققون من الحكماء لعن ذلك الى ذلك لما عرفت من اشتراطها باعتماد المزاج
وذلك لما يتبع بوجود الجسم المركب من العناصر الاربعة وذهب لاشاعره الى
ان ذلك غير شرط وجوزوا قيام الحيوان بالجسم الفرد ان الحق يقتضي
الروح وهو ظاهر وفسر الخطا الروح بانها اجسام لطيفة متكونة من بخارية لا خلا
شادية في عروق تنبعث عن القلب وتلك العروق هي المسماة بالشرايين وفسر بعض
الروح بانها هو الرقي فخص بعض من البروق بتعدد في مجاري النفس واستدل
ابو اشعر على افتقار الحيوان الى هذا الروح بان الميت من هذا النفس يموت لفقد
الروح بشرط اكتمال المعنوية للحيوان نوعا من الرطوبة كالدم ولهذا اذا خرج
الدم من الحيوان يموت بشرط بعض الحماة في قوام الحركات المحققون على ان الحيوان
التقابل بين الحيوان والموت تقابل العدم والمملكة وفسر الموت بانه عدم الحيوان

عن محل انصفها وقيل عما من شأنه ان يكون حيا فالنطفة ميتة على الثاني
وذهب ابو علي الجبائي وابو القاسم الكيري الى انها ضدان وجعلوا الموت صفة
وجودية واستدلوا بقوله نعم الذي خلق الموت والحياة والخلق يستدعي
الايجاد وهو ضعيف فان الخلق لغز التدبير وهو كما يكون للوجود فيكون
للعدم في الثاني عشر القدرة المحركة في هذا القسم صايل الاول في القدرة
هي الصفة التي اعتبارها يكون الحيوان اذا شاء ان يفعل فعلا واذا شاء ان يترك
ترك شيئا للداعي وعنده الدليل على شوقها وان لا جساما متفقه في الحسية
مختلفة في صدورها فاعلم عنها وعدم صدورها ولا ما ينزلا من الصفة
حركة القادر متميزة عن حركة المرتقش وذلك التميز علة كون القادر متميزا
الترك دون المرتقش والفرق بينها وبين الطبيعة المرتقشة هو ان القدرة
لها شعور باثرها دون الطبيعة فشر ان القدرة لا ليست موجبة للفعل بل
بل للفرق الفردي بين فعل القادر والموجب من حيث مكنته الاول من
الترك دون الثاني وجميع انصاف الداعي الى القدرة يصير الفعل واجبا
كل ابو الحسين البصري والمحقق على الاول قالوا ولا ياتي في هذا الوجه
الاختيار لان المراد بالا اختيار هو كون الفعل تابعا للداعي ومتساويا
الطرفين بالنسبة الى القدرة وهو هذا لك والثر المعترلة قالوا بالثاني
وقال محمد الخوارزمي يكون الفعل ارادي وسياتي تحقيقه الثانية بل القدرة

الاستدلال

متقدمة على الفعل بمعنى ان الذات تكون منصفة بها قبل وقوع الفعل منها لا ذهبت
 المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول وهو الحق وذهب الاشاعرة الى الثاني لثانيهما
 الاول ان العلم ضرورة انقادرون على الجأوس حال الفيل وفيه معارضة الثاني لوليه
 تلك القدرة متقدمة على الفعل لزم تكلف ما يطابق وهو محال كما يحى بيان الملازمة بان
 الكافر مكلف حال كفره لا يمان حال كفره ليس هو زمان الفعل بل متقدم عليه
 فلو لم يكن الكافر في تلك الحال اذ ادرا على الايمان كان تكليفه حال محذور وهو
 عين تكلف ما لا يطابق احتجت الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل كانت باقية
 والبقاء عرض فلهذا قيام العرض بالعرض وهو محال واجواب منع المقدمتين وسبيل
 تحقيقه الثالثه هي متعلقة بالصدين ام لا قال المعتزلة والحكماء والمحققون
 بانه لو لم يكن العلم ضرورة ان القادر على الفعل قادر على الترك والاضا
 الفرق بين القادر والموجب حاصل بان الاول يصح منه الفعل والترك وبما خلا
 دون الثاني فيكون القدرة متعلقة بهما لكن على سبيل البدل وقالت الاشاعرة بالثاني
 لعدم تقدمها على الفعل فتكون مقارنة له فلا تتعلق بغيره وقد عرفت ما فيه الرابعة
 اختلفوا في العجز فقال الاشاعرة صفة وجودية فقابل القدرة تعاقب الصفتين
 وقال المحققون في الحكماء والمعتزلة هو عجز القدرة عما يشانه ان يكون قادرا
 فلا يشاء العجز عاجز او ان لم يكن قادرا اذ ليس يشانه القدرة
 فيكون على هذا بينهما تعاقب العدم والملكية قال الثالث عشر لا اعتقاد

الشيء
 لغزيرة

الاعتقاد امر وجداني فيكون غيبيا على التعريف وحيث هو تصديق
 فلا بد فيه من الحكم بتصوره على متصور فذلك الحكم ان كان جازما مطابقا لثاني
 فهو العلم وان كان جازما مطابقا غير ثابت فهو تقليد للحق وان كان جازما
 ثابتا غير مطابق فهو جهل مركب وهنا فوايد الاول ان المراد بالجازم هو ما
 اذا عرض يقضي على العقل حكمه باسناعه وبالثابت هو ما يتم زواله بوجود
 علمه وبالمطابق هو ما عليه كرا في نفسه الثاني ادرج بعض الحكماء الظن في
 الاعتقاد بان قسمه الى جازم وغير جازم والثاني ظن وهو قريب من قسم
 غير الجازم الى ما ينشأ في نفسه كرا ان اى كمالا ن فذلك شك والى ما
 يتخرج احدهما فيه على الاخر فالراجح الظن والمجروح وهم وهو لا يقداد خلوا
 في الاعتقاد ما ليس منه وهو الشك والوهم كما اخرج ابو الهذيل العلم
 منه وهما فاسدان الثالث العلم امر مشترك بين امرين اى حبين
 احدهما المذكور الاول وثانيهما حصول صورة الشيء في العقل وهذا يدخل
 فيه الاول والظن والتقليد والجهل الرابع العلم مشترك بين امرين
 احدهما المذكور الاول والثاني عدم العلم فالاول قسم من الاعتقاد كما
 عرفت والثاني بينه وبينه مقابل بالعدم والملكية وتسمى الاول مركبا
 لتركيبه من عدم العلم واعتقاد العلم فهو مركب من جهلين والثاني بسيطا
 لعدم تركبه الحاصل من الحق ان السوء عدم ملكة العلم وكذا النسيان وذهب الج

المقلدي

س
ال
س
و
ل

الاسماء قضائيا يحكم بها العقل ملازم لها لا ينفك عنها وشمي قضائيا قياسا لها
معها الى ادلتها معها كالحكم بان الاثنين نصف كاربعة لانه عددان نفسية
التيه والى ما يساويه ومن كل عدد كذلك فهو نصف لذكره العدد يتبع الاثنين
نصف كاربعة قال والعلوم لا يجد لانه من الصفات الوجدانية التي اقول لا تختلف
الذات في ان العلم هو من المعلومات الغنية عن التعريف ام ليس كذلك
فذهب قوم الى انه لا يستغنى عن التعريف بالجد ويرى سركيني من الحقاني فتم
بعضهم بان معرفة العلوم على ما هو به وهو غير مانع لدخول الظن والتقليد
المطابقين وتعريف بالاحص ايضا فان الحق يراد بها التصور وهو
احص من العلم وان اراد بها معنى العلم حتى يكون التعريف لفظيا
فبما سدد ايضا اذا التعريف اللفظي تعريف بالاشياء والمعرفة ليست بالاشياء
من العلم ومع ذلك فهو وري اذا المعلوم يعرف بانه شيء يتعلق به
العلم فتعريف العلم ورويه هو ما يقتضيه سكون النفس ويتحقق بالجهل
المركب والتقليد المجازر ومنهم من جمع بينهما فقال هو معرفة المعلوم على ما
هو به مع اقتضاء سكون النفس يعني ج الجهل المركب بالاول والظن بالثاني
وفيه نظر ايضا لا يتقاضاه بالتقليد المطابق المجازر ومع ذلك فهو تعريف
ودورتي والحق انه عنى عن التعريف لوجهين الاول انه لو عرفته فذلك
المعرف امتان يكون علما اولافان كان الثاني كان تعريفيا بالماين وهو فاسد

كاتبين في المنطق وان كان الاول فذلك العلم اما تصور او تصديق وكل منهما
اخص من العلم فيكون تعريفيا بالاحص وهو فاسد ايضا الثاني انه من الصفات
الوجدانية فلا ينفك عن تعريف اما الاول فلان الانسان الذي لم يكن المسئلة ظاهرا
لم يتركه له فانه يجد من نفسه حالة لم يكن حاصلا له من قبل وتلك هي العلم
بالمسئلة واما الثاني فلما عرفت ان الوجدانيات من الضروريات فلا تنفك
الى نظروك فالحديث رحمه الله الحق عندي ان العلم ضروري ووجوده
وامتيازاته واماماهية فلا تعلم بالسر لا استغنايه ولا بالجد لا امتناع قلت اما
استغناؤه عن السر فلان السر يفيد الامتياز وقد بان لك ان امتياز العلم
ضروري وامتناع محدد بل بلساطته فلا حرج له بحمل عليه فان وهو ليس صورة
مساوية للعلوم التي اذهب اليها الى ان العلم صورة متفرعة من المعلوم
مساوية له بحيث لو اخرجت الى الخارج كانت بعينها هي المعلوم واجتماعية
بانا تحكم على شيئا لا وجود لها في الخارج فلو لم تكن قايمة بالذهن
لكانت عديمة محض افيستحيل الاضافة اليها اعترض عليهم بانه لو كان العلم
حصول صورة المعلوم في العالمة لزم ان يكون الجدار الموصوف بالسواد
عالمه حصول صورته له واللازم طاهر الفناء فكلذا المازورة والملازمة
ظاهرة اجاب بعض المحققين بان ليس كل من قام به الصورة المثالية كون
عالمها بالادمان فبالا لصفة لصفة العالمة والجدار ليس كذلك فقال قوم

جواب جلاله

انه اضافة بين العالم والمعلوم واعترض عليهم بعلم العالم بنفسه وسياتي
 الجواب عنه وقال المصنف كبرت انه صفة حقيقية يانها الاضافة لانه
 الاضافة لانها امر اعتباري والعلمون الصفا المحققة في الخارج القائية
 بالنفس لكنه لا يعقل الاضافا الى الغير فان العلم علم بالشي لكن لا يكون
 نفس مفهومه ولا داخل في مفهومه لما عرفت بل لازمة له ومنها نظرا فان المصنف
 قد ان العلم بذاته لا يتصور فلا يفتقر الى تعريف فتعريفه له بعد ذلك باطلا
 وما يصح اضافته الى الوجود في لا خلاف في تعلق العلم بالامور
 الوجودية اما الامور العدمية فاما ان تكون اعدادا ومثلات او اعدادا
 مضافة فالاول لا يجوز لتعلق العلم بها ايضا بلا خلاف واما الثاني فقد
 اختلف فيه فذهب قوم الى انه لا يعلق العلم اقاصوره وذلك يتوقف
 على وجود ذي الصورة او اضافة فيتوقف على وجود المضافين والاشياء
 العدمية لا وجود فلا يعلق العلم به والجواب انه موجود في ذهنه
 تعلق الاضافة به وايضا فانا نعلم قطعاً طوع الشرع امر مشتركها
 وهو معدوم لان الرابع عشر الظن وهو ترجيح اعتقاد احد الطرفين
 اقول لقد عرفت من قبل ان الظن نوع من الاعتقاد وان عني ذلك ابو علي اتباعه
 وذو هو الى انه جنس مغاير للاعتقاد وخص الاعتقاد بالمجازة ومختار
 المصنف في المناهج الاولى وعرفه هنا بانه ترجيح الحق بغيره انه اعتقاد راجح مع

الاشياء
 لغيره

محمود نفقته كما اذا شاهدنا غيرا طبنا فانا نعتقد وقوع الغيب اعتقادا
 واحداً ويجوز عدم وقوعه فان وقع كان ظناً صادقا والا كان ظناً كاذباً
 الخامس عشر النظر الى من الاعراض المتباينة النظر وعرفه الرازي
 بانه ترتيب تصديقات يصل بها الى تصديق اخر وهو غير جامع اذ
 الترتيب قد يكون في التصورات ايضا وعرفه بعضهم بانه ترتيب
 علوم يتوصل بها الى علم اخر وهو فاسد ايضا فانه ان عني به العلم
 بمعنى اليقين لم يكن جامعاً ايضاً بخروج النظر في المقدمات الظنية
 والجهلية وان عني به العلم بالمعنى الاعتيادي كان مستعلاً للفظ
 المشترك او المجازي وكلامنا من اننا ليط التعليل هكذا او المصنف
 على التعريفين فلكل عرته بما يشاء الجميع وهو ترتيب امور ذهنية
 يتوصل بها الى امر اخر كقولنا العالم وكل متغير محدث ينتهي الى العالم
 محدث هذا في اليقين واما في الظن فنقولنا هذا غير رطب وكل
 غير رطب فهو محترق هذا امر واما في الجهل فنقولنا العالم المستثنى
 الموشى وكل مستثنى عن الموشى قد ير فالعالم قد ير فالترتيب له
 معين لغوي واصطلاحى اما اللغوي فهو جعل كل شيء في مرتبته
 واما الاصطلاحى فهو جعل الاشياء المتكشئة لتعدد بحيث يطلق
 عليها اسما واحداً ويكون لبعضها الى بعض بسببه بالقدم والتاخر

مستقروم

والمراد بالأمور هو ما فوق الأمر الواحد ليس له كسب من مقدمتين ومنه
 وأجزاء التعريف أيضا كالجنس والفصل اللذين يحصل من تصورهما الانتقال
 التي تصور المادية والمراد بالذهنية أن صورها حاصلة في الذهن والذهن قوة
 قايمة بالنفس معدة لكتساب العلوم فالترتيب جنس شامل للنظر وغيره من
 المركبات ويقبل الذهنية خرج الترتيب الواقع في الأمور الخارجية كالاجسام
 وبنيenda التوصل إلى امر آخر خرج ما لا يحصل معه الانتقال إلى آخر ككثير
 القضايا وكل مركب لا بد فيه من علل أربع وهي لمادية والصورية والفاعلية
 والغائية فالترتيب اشار إلى العلة الصورية للنظر ومثاله في الخارج كالمسلك
 للسري وحيث أن كل ترتيب لا بد له من مرتب استلزم الاشارة إلى العلة
 الفاعلية كالنجار للسري والأمور الذهنية اشارة إلى العلة المادية كقطع
 الخشب للسري وقوله ويتوصل بها إلى امر آخر اشارة إلى العلة الغائية فانه
 الغرض من الترتيب المذكور وذلك كالحلوس على التعر فانه الغرض من صنع
 السري وثلاثة منها بالمطابقة وواحد بالترام **قال** فان صحت المقدمتان
 والترتيب فالنظر صحيح ولا فساد إلى **قال** لما كان ثبت محمول المظن نظري
 لموصوفه غير بين بنف ولا لما احتيج فيه إلى النظر افتقرنا إلى وجود علة
 لذلك الثبوت فيحصل من انضمامها إلى موضوع المظن مقدمة ومن انضمامها
 إلى محموله أخرى فلا جرم مركب النظر من مقدمتين ثم المقدمتان قد تكون

في

صحيحتين لما عليه الامر في نفسه كقولنا الانسان حيوان وقد يكونان كقولنا
 الانسان جماد وترتيب المقدمات قد يكون بحيث إلى المظن وذلك بان يكون
 هيئة سطح من تراشكال الأربعة من أحد ضوئها وقد يكون بحيث لا يؤدي كغير ذلك
 من انواع التركيب اذا عرفت **هذا** فاعلم انه اذا كانت المقدمتان قد
 الترتيب صحيحتين بالمعنى المذكور كان النظر صحيحا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن
 مفتقر إلى المورث فالعالم مفتقر إلى المورث ولا كان فاسدا اعم من ان يكون عند
 الصحة من جهة المادة اعني المقدمتان او من جهة الصورة اعني الترتيب
 جهتهما معا وهذا كالفاسد يستلزم الجهل لا قيل لا يستلزم مطلقا ونظير
 يستلزم مطلقا وقال المص في المعارج ان ضد من جهة المادة استلزمه ولا فساد فيه
 نظرفانه جاز ان تكون الصورة صحيحة والمادة فاسدة ويكون النظر صحيحا
 كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حيوان فانه يلزم منه ان كل انسان حيوان وذلك
 ليس بجهل **قال** ثم المقدمتان **الح** **اقول** المقدمتان هي بطلان قضية جعلت جريئة
 والنتيجة هي القول للارادة عن الدليل وهي قد تكون عليية يقينية وقد تكون
 ظنية وذلك باعتبار المقدمتين فانها ان كانتا علييتين فالنتيجة عليية ولا فظنية
 اعم ان تكونا ظنيتين او احدهما ظنية والاخرى عليية كقولنا زيد يطوف
 بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق ينتج ان زيدا سارق وذلك مطلق
قال والنظر الصحيح يفيد العلم إلى قوله بالوجهين **اول** قد عرفت ان صحة

بوجودي صح

النظر انما تكون بصحة المقدمة والترتيب فاعلم ان الناس اختلفوا في
النظر الصحيح بل يفيد العلم امر لا قد ثبت السنية وبهم حكمة الهند التي ان
النظر لا يفيد العلم اصلاً وان المفيد ليس الا الحس وذو هبة قوم من الهنديين
الى انه غير مفيد في الالهيات وزعموا ان الغاية فيها القول بلا ولي والا حسن على الحرف
فانه تمكنت فيها وقصر وافادة العلم في الرياضيات كالحساب والهند لا غير واطبق
المحققون من الحكماء وغيرهم على بطلان قول الفريقين معاً فانا اذا علمنا ان
العالم حادث وان كل حادث منقطع الى المؤثر فانا نعلم قطعاً ان العالم منقطع
الى المؤثر لان كبرى القياس دلت على ان الافتقار ثبت لكل حادث وصغرة
دلت على ان العالم ثابت للعالم فيكون الافتقار ثابتاً للعالم لان الثابت
للثابت للثابت ثابت لذلك قطعاً ومنه المسئلة الهية وقد بان كون النظر
فيها مفيداً للعلم في بطلانها قول الفريقين معاً واحتجت التسمية على مذاهبهم
بان النظر لو افاد العلم لزم اما تحصيل الحاصل او استعمال المجهول
المطلق وما تخالفان بيان الملازمة ان المظهر بالنظر اما ان يكون معلوماً
او مجهولاً فان كان معلوماً كان تحصيل الحاصل والفرض ان الحاصل من
النظر هو ذلك المعلوم فيكون تحصيل الحاصل وان كان مجهولاً كان طلباً
للمجهول المطلق وهو محال لانه لا يعلم اذ وجدانه هو الذي كان مطلوباً
له اجاب المحققون عن ذلك بانه معلوم من وجه دون وجه قوله وليس

الوجهان

الوجهان اشارة الى سوال اور في الذين الرازي على الجواب المذكور وتقرر
ان يقال الوجه المعلوم فلا يطلب حصوله والوجه المجهول لا يتوجه النفس
اليه فلا يطلب ايضا فلا يتم المظهر حينئذ واجاب المحقق العلامة خواجه نصير
الدين الطوسي قدس الله روحه بان المظهر المأمية المتضمنة بالوجهين وهي
ليست معلومة من جميع الوجوه ولا مجهولة من جميع الوجوه بل معلومة من وجه
دون وجه وبيان ذلك ان المظهر ان كان تصورياً يكون معلوماً لبعض اعتباراته
ومجهولاً من حيث كماله تصور وان كان تصديقياً يكون معلوماً من جهة تصور
ومجهولاً من جهة الحكم واجتبه المهندسون ان اهل الكلام قد خبطوا في
مسألة واضطربوا فيها نحو اختلافهم في اقرب الاشياء اليهم وهو النفس
يحيى بانه فلو كان النظر مفيداً في علومهم لما حصل هذا الاختلاف اجيب بان
ذلك لا يدل على امتناع العلم بل على الصعوبة وذلك صامئنا نقول
للفريقين معاً الحكم بكون النظر غير مفيد اما ان يكون ضرورياً او نظرياً
لا سبيلاً الى الادل للوجود والخلاف فيه فتعين الثاني وهو ان يكون نظرياً فيكون
اعتراضاً بان بعض النظر مفيد وهو منافق لقولهم لا شيء من النظر
يفيد **قال** والنظر واجب الخ اتفق المحققون على ذلك خلافاً
للشوية والدليل على وجوبه هو النظر يتوقف عليه الواجب المطلق
وهو مقدور وكلما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدوراً فهو واجب

والله اعلم
بالحق

انهم

فالنظر واجب ببيان الصغرى ان معرفة الله نعم واجبة مطلقا ولا تتم الا بالنظر
اما انها واجبة فلا بد منها دافعة للخوف ودفع الخوف واجب اما انها دافعة للخوف
فلان المكلف لما كان لا يتصور ان يكون له صلاح منه معرفة وكلفه بها وأنه
ان لم يعرف عاقبه على تركها سواء كان الخوف بخاطر خطر له او بحجب سماعه اختلاف
الناس في العقائد لا الهية وجبته بخبر من نفسه خوف عقاب مظنون لعله الحق
بسبب ترك المعرفة فلا يجوز له ذلك الا بالبرهنة فتكون دافعة للخوف واما ان دفع
الخوف عن النفس واجب فلانه المنة في كل امرئ ان يتمكن المكلف من دفعه
ولم يفعل فانه يستحق الذم بعد دفعه واما انها لا تتم الا بالنظر فلا بد منها ضرورة
ولا لما وقع فيها خلاف بين العقلاء لكن الاختلاف واقع وهو ظاهر فلا تكون
ضرورة فتعين ان تكون نظرية لا تخصار العلم في الضرورية والنظر واجب
بيان البرهنة فلانه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق للضرورة اما
خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق
بيان الملازمة ان ذلك الواجب المتوقف على هذا التقدير ان يتوقف
لزم التكليف بالشروط مع عدم شرطه وهو تكليف ما لا يطاق وهو محال
كما يأتي وان لم يبين وجوبه بل يزول لزم الامر بالارادة فيصير واجبا متينا
والفرض انه مطلق هذا خلف وفائدة قولنا الواجب المطلق احترازا
عن الواجب المقيد كالركاة فان وجوبها مقيد بحصول النصاب واذا تمت

فقط

يحصل النصاب لم يجب وقولنا وكان مقدورا احترازا عما لا يكون مقدورا
للمكلف فانه لا يجب تحصيله وذلك كالمقدرة والآلات **قال** ووجوبه عقلي
الحق اختلف المتأولين بوجوب النظر في ان الحاكم بوجوبه ما هو فقال
الاشعري انه السمع لقوله ثم فلانظر واما في السموات والارض ونحوه وقالت
المعتزلة والمحققون انه العقل واختاره المصنف واستدل عليه بأنه لو لم يكن
عقليا لزم الختام لا نبيا اى انقطاع عهد عن الجواب والملازمة اطلاق
فالملازمة مثله ببيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال للمكلف اتقوا الله لا تتك
الا بعد ان اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر لانه ليس ضروريا ولا
انظر لاني لم اعرف وجوبه الا بقولك وقولك ليس بحجة لان كونه حجة
يتوقف على صدقه فيدور وحينئذ ينقطع النبي صلى الله عليه وسلم واما اذا قلنا بوجوبه
عقلا فلا يميز ذلك لان المكلف اذا قال لا يجب على النظر الا بقولك
يقول النبي صلى الله عليه وسلم النظر عليك عقلا لانه دافع للخوف المظنون وكلما
كان دافعا للخوف فهو واجب واما بطلان الارزاق ان الانبياء عليهم
السلام انما ارسلوا حجج على الخلق فلا يجوز ان يمكن الله تعالى العائد من
الزاهم والخاصهم واذا بطل الارزاق بطل الملازمة وهو يكون وجوبه
سمعا فيكون عقليا وهو المظهر احمى راسا عورة بان لا يترك الوجوب العقلي
منه فيكون الوجوب العقلي متينا اما الاول فلان لا يترك الوجوب العقلي

على تركه وهو منقول له نعم وما كنا معذبين حتى نبشركم في التعذيب قبل البعث
فلا يكون الوجوب حاصلًا قبلها وأما الثاني فلأن انتفاء اللزوم موجب كاشف
الملزوم ولا يثبت الملازمة بينهما إجاب المعتزلة عنه بوجهين **قال** المراد
بالرسول هو العقل أي لا يعذب حتى يكمل عمله **المراد** وما كنا معذبين بالأمور
السعية إلا بعد البعث ومزان الجوابان ضعيفان **المراد** فلأنه مجاز واللفظ
إذا أطلق يحمل على حقيقة وأما الثاني فلأنه تخصيص بالأصل عدمه والأول
في الجواب أن يقال منع كون اللزوم للوجوب التعذيب لمجاز العرف بالآخرة
هو استحقات التعذيب وهو اعتم من التعذيب وعدمه ونفي الاحضار
يستلزم نفي الاعتناء بذلك لكن المنفي هو التعذيب المقيد بما قبل البعث
وذلك لا يستلزم نفي مطلق التعذيب والملازمة المطلقة لا المقيدة والمراد من
الآية أن لا تعذب على ترك الواجبات وفعل المحرمات إلا بعد بعثه الرسول
العقل لا يشترك الشرع وأما العقلات فله وإن اشتغل بها إلا أنه يستغني
فتفضلنا عليه بغير التعذيب **قال** والقصد إليه أول الواجبات أو المعرفة
بالله نعم **قال** اختلفا الثاني في أول الواجبات على المكلف فقال أبو حنيفة
أنه لا يمكن أن يكون مسبوقا بالشك وقال معتزلة البصرة
وأبو إسحق الأسفريني والسيدي المرتضى وابن نوخت أنه النظر وقالت الأشعرية
ومعتزلة بغداد أنه المعرفة بالله وورد ذلك في كلام أمير المؤمنين ع في قوله أول اثنين

الذين
لغة

مؤخر

معرفته **قال** الأمر المحققين أنه القصد إلى النظر والحج أن يقال إن آية البلاية ما
كان أولها بالذات والقصد الأول فلأنه هو المعرفة بالله فإن النظر إنما يطلب
لأجلها وإن أراد ما كان أو لا كيف كان فهو القصد إلى النظر لآية شرط والشرط
مقدم على الخروط **قال** شيخنا دام شره أن النظر فعل اختياري المكلف وفعل
اختياري يضطر فيه إلى القصد إليه والأمور لا اضطرارية لا يقع بها تكليف
فلا يكون القصد حينئذ مكلفا به فلا يكون مرادك الواجب بالكون النظر
أول الواجبات **قال** وحصول العلم عقيب النظر **قال** اختلف العلماء
في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فقالت الأشاعرة أنه من الله تعالى
ممكن وكل ما كان فهو فعل الله وأنه يجري العادة بحجرات الله نعم أجرى عادة
أن يخلق العلم عقيب النظر الصحيح لأنه متكرر وأكثر إلى وجوده ومتكرر
وأكثر الوجود فهو يجري العادة وأما ما لا يتكرر أو يتكرر قليلا فهو خارج
للعادة كالمعجزات **قال** وقالوا أنه ليس بواجب أن يخلق الله تعالى لأنه فعل
الله تعالى ولا شيء من الأفعال بواجب على الله وهذا يوجب على أصلهم الفاسد
وسياييك بيان فسادها وقالت المعتزلة أنه من فعل العبد قولا وكذلك
من فعل العبد عند مدبره على وجهين يسمى مباشر وهو ما كان في محل الله
كألا اعتماد الجاهل في البدن يسمى توكليا كألا اعتماد الجاهل في محل
القدر كحركة المفاتيح المتولدة عن حركة اليد وحصول العلم عند مدبره

القليل الثاني لانه يتولد عن النظر والنظر فاعل السبب فاعل
 السبب وانما قلنا انه فاعل السبب لان السبب هو النظر وهو فعل العبد
 يحصل بحسب قصد واداعيه وانه واجب الوقوع كوجوب وقوع المبتد
 حصول سببه كاني حارة النار الواجب حصول النار وغير ذلك
 من المسببات الواجب وقوعها عن سببها واختار المصنف وقال انه على سبيل اللزوم
 فانما تعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فانه باينها
 علم ثالث وهو ان العالم حادث وقالت الخصال ان النظر الصحيح بعد الدهن
 والنتيجة تقاس عليه من المبادئ العالية وجوبا والفروق بين قولهم
 الاشاعرة انه عندهم بوساطة وعند الاشاعرة بلا واسطة وانه واجب
 عند الحكماء وجايز عند الاشاعرة الا امام الحرمين ونحو الذين الرائي
 والقاضي فانهم اوجبوه قال والدليل هو الذي ايز من العالم له العلة
 شيئا اخر **الدليل** الدليل لغة هو المرشد والذالك عن النا صلب للدليل
 والذاكر للدليل وامتنى اصطلاح العلماء فعرفوا المصماته الذي ينفرد
 من العلم به العلم بشي اخر كما اذا شاعنا دنا دنا فانا نستدل
 بوجوده على وجود النار فالعلم بالدخان هو الدليل والعلم بوجود
 النار هو المذلول والنسبة بينهما هي لدلالة وهو يكون استدلالا
 بالوجود على الوجود كما مثلناه كاستدلال العالم غلى الحق على العلم

ارسل
 لعله

وبالدين في
 بالعلم

والعدم على العدم كاستدلال بعدم الحية على عدم العاشر والوجود على الوجود
 بوجود احد الصدين على عدم الضد الاخر والعكس كاستدلال بعدم
 احد النقيضين على وجود النقيض الاخر وينفسر اخر قد يكون استدلالا
 بالعلة على العلول كما يستدل بوجود النار على الاحراق ويسمى هذا برهاننا
 لا ينفيد عليه الحكم في الامر وعند الاستدلال وقد يكون استدلالا بالعلول
 على العلة كما يستدل بوجود الاحراق في جسم على ملاقات النار له وقد يكون
 استدلالا بوجود احد العلولين على وجود العلول الاخر كما يستدل بوجود
 النهار على اضاءة العالم وبما معلول لا وجود الشمس في هذا ان الغيبك
 برهاننا انما لا يشك الحكم بالنسبة الى وجوده فاعند الاستدلال في نفس
 الامر وينقسم اخر قد يكون عقليا محصا كقولنا العالمة ممكن وطمكن
 مفتقر الى الموت فاعلم مفتقر الى الموت فقلنا محصا كقولنا شارب الخمر
 فاعلم كبرى وكذا فاعلم كبرى مستحق للعقاب فثبت ان الخمر مستحق للعقاب
 ومركب من العقول العقل كقولنا اجمع بين الاختين حرمة النبي وكلما
 حرمة النبي فهو حر امر في نفس الامر فاجمع بين الاختين حرمة النبي في نفس الامر
 ومنع المص من تركب الدليل من العقلان المحضة لانه ما لم يثبت صحت
 القول عنه لا يكون قوله حجة وثبوت صدقه انما هو بالجمرات والاستدلال
 بالجمرة انما هو بالعقل لا بالنوع وجوز حوض الفضل ذلك واستدل عليه

نفهم

دعاه

١٢

بان وجوب انتهائه الى العقل لا يمنع من كونه دليلا لا يفر من العلم به العلم
 آخر كان الدليل المركب من مقدمتين نظريتين يجب انتهاولا الى الضرورة
 دفعا للذم والتسلل وصح ذلك لئلا يتطرقا واعلم انه ذهب في الذين
 الرازي ومن تبعه الى ان الدليل للنقل هو كماله في اليقين
 لتوقفه على استقاء امر عشرة آ الغلط في نقل مفردات الالفاظ الغلط
 في اعيانها الغلط في تقريرها **اشكال** الخامس التخصيص النسخ
 الاضرار التقديم والتأخير المعارض العقلي واشتقاء من الامور
 مطلقون والمتوقف على المطلقين او الى بان يكون مطلقا وقال بعضهم
 المحققين الحق افادة لليقين وليس الشرط في افادته ان تكون الامور ^{المدروسة}
 حاصلة في ذهن المستفيد ومنفعة عنده بل كونها حاصلة في نفس المتفكرات
 قد يتيق المراد من اللفظ المنقول وليس بين الى ادواتها شي من هذا الشرط
 كقوله لم يزل ولم يزل فانا نعلم منه نفي كونه والذام ولو كان كذلك اذا
 حصل في ادواتنا هذا اليقين استدلالنا به على ان تلك الشرايط كانت حاصلة
 فنفس الامر ان العلم ان كماله يتوقف عليه صدق الرسول لاستدلاله عليه
 وما لا يتوقف بحوز الاستدلال فيه بالعقل خاصة والنقل خاصة والمنقل
 خاصة وبها معا كوحدة الصانع واستحالة ربه وغيره **السادس عشر**
 الارادة والكرامة احق قولك اعلم ان من الاعراض النفسية الارادة والكرامة

ومما مشروط بان يجزى مجملها ضرورة ومما من الامر الوحيد انية فلا يفتقر الى التيقن
 لكن يرجح حاصل الارادة الى صفة من حيث لا حظ في المقدور وهو جانب العقل والكرامة
 صفة ترجحها لاحاطة في ايضا وهو جانب الشر كثر ان الداعي مهيول لعلمنا بالشيء
 على المصلحة الباعثة على التجادة والصارف هو العلم باشتغال الفعل على المصلحة
 لتكره فعل الارادة والكرامة نفس الداعي والصارف ام صغيران لهما فبقيل الزيادة
 مطلقا اى في حقنا حتى الواجب نعم وهو قول الاشاعرة ومثله زيادة
 مطلقا لا في حقنا ولا في حق الله تعالى بل صانف الداعي والصارف ومما وان من
 العلم المطلق الشامل لليقين والظن واليه ذهب لمحقق الطوسي رحمه الله في التيقن
 واختار المص رحمه الله ومذهب ابي الحسين وجماعة من المحققين هو انهما زائدا
 في حقنا لا في حقهم اما الارادة فوجهين الاول انما يجزى في انفسنا ضرورة بعد العلم
 او الظن بالمصلحة ميلا او شوقا الى تحصيل ما علم او ظن مصلحته ونحو ايضا بعد
 العلم او الظن بالمصلحة انصرافا وانقباضا عن الفعل المشتمل على المصلحة المعلومة
 او المظنونة واعتبار هذين الزايدين يحصل الترجيح للفعل والترك فيكونان هما
 الارادة والكرامة وهو المظم الثاني انها لو كانت نفس الداعي والصارف في حقنا
 لما وجد الداعي والصارف بدورها والملازمة ظاهرين واما بطلان الملازمة فلان
 نتصور منفعة الخير وهو الداعي والفعله لعدم الارادة ونصور ضرر القبح وهو
 الصارف ولعله لعدم الكرامة فلا يكونان نفس الداعي والصارف وهو المظم

واما الثاني وهو عدم الزيادة في حق الله تعالى فانه لما امتنع عليه الظن والوهم لم يكن
 دراعيه وصوره الا علوماً ولما كان الشوق والميل والنفرة من توارب القوى
 الحيوانية لم يتحقق الزيادة في يتم وفيه نظر لان التابع للقوى الحيوانية هو الميل
 والنفرة الطبيعية والميل والانصراف منها بحسب العقل وفوق بينهما لا
 احداً يتفرع عن الذوات بطبيعة ويميل اليه بعقله من حيث انه علمانية يزيل
 مرضه فلو كان الميل منها بحسب الطبع لكان ما يليك الى الشئ الواحد وانما غرضه
 بحسب الطبع في الوقت الواحد وهو محال وكذلك الصاير السندية العطش
 في الصيف يميل بطبعه الى شرب الماء ويصرف بعقله لما علمه من حصول العتاة
 عليه فثبت ان الميل والانصراف اللذين يجتمعان عند العلم باشتغال الفعل
 على الصلوة او المفردة ليسا بحسب الطبع وانما بحسب العقل واذا كان
 كذلك جاز ان يكون زائداً بهذا المعنى بل الحق انها لم يكن زائداً في حقه
 نعم لما يحكي من كون صفاته عينية ذاته وميل ارادة الشئ نفس كرامة صفة امره
 مستانمة لكرامة صفة المختار الثاني لانها لو كانت نفس الكرامة للزم من
 تصور ادراكه تصور كرامة صفة لكنه ليس كذلك لان تصور الشئ وتغلب
 عن صفة فضلاً عن كرامة صفة السابع عشر الشهوة والنفرة الى
 مما ايضا من الوجدانيات فلا ينفردان لا تعريف ووطنان ايضا بحسب محلهما
 وحاصل الشهوة هو الميل الطبيعي مع الشعور والنفرة من الالباء الطبيعي مع الشعور

الحيوانية

وما مغايرتان للارادة والكرامة اما مغايرة الارادة للشهوة فلا تسمى بشهوة
 الملية وادوات الحاجة اليه ولا شهوة اما مغايرة الكرامة للنفرة فلا تسمى
 نشوة للملاذ المحرمة ولا نريد ما يليك بها **السادس عشر** في الالم واللذة وهما
 كيفيات الح **الالام** واللذة نوعان من الادراك حصل لهما التخصيص
 بنوع من الاضافات الى المتأني والملائم فيشترط حينئذ في محلها الحيوة
 وحيث انها من الامور الوجدانية لا ينفردان الى التعريف لكن يقال
 فيها على سبيل التلميح تنبيهها عليهما بان اللذة ادراك الملائم من حيث هو
 ملائم ولا الالم هو ادراك المتأني من حيث هو متأني وشروطا الخشونة في
 القسمين وذلك لان ادراك الصوت الطيب والصورة الحسنه من حيث
 انها موجودان او محذوران او من حيث العرضية والجسدية لا يوجب لذته
 وادراك الضرب مثلاً من حيث انه موجود او حادث لا يوجب المايل للفرج
 للالام واللذة هو ادراك متعلقهما من حيث هو ملائم او متأني في شأن طهره
 المنافاة والملازمة مختلفان بالقياس الى الامتناع من حيث يكون الشئ الواحد
 ملائماً للخص ومانعاً لاخر ولذا تعرفهما الشئ في الاشارات بان اللذة
 ادراك رنيل لما هو خير وكما من حيث هو خير وكما بالنسبة الى المدرك
 والثاني الالام ادراك رنيل لما هو شر وافه من حيث هو شر وافه بالنسبة الى
 المدرك والثالث يفرق ذلك الادراك قد يكون حسياً فيكون الالام واللذة حسيين

الارادة
ملازمة

كالأدراك بالحواس الظاهرة وقد يكون عقليا فيكونان عقليين بالغيب والبدن
 فان ادراك الكمال يوجب اللذة وادراك النقصان يوجب الألم وهو
 وجداني والكمال والنقصان يتفاوتان بحسب تفاوت مراتب الادراك
 ولما كان كمال القوة العقلية ادراك المعقولات وهو اقوى من ادراك
 المحسوسات فان غاية الادراك ظهور الاجسام والسطوح وهو قابل
 للتعبير والتبدل بخلاف العقل فانه يدرك الاشياء باطنها وظاهرها ويفصلها الى
 اجزائه وذاتيته وعوارضه والى جنسه وفصله فيكون ادراكه انتزعا
 فيكون اقوى فكانت اللذة العقلية اقوى من الحسية والكم لذلك مقام
 المتكلمين مكابرة قوله بسبب الالام الى الالام الى سببان بالاستقواء احدهما
 تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالام بسبب تقوف اتصالها
 وفيه نظرون التفرق امر عديم والالام وجودي فلا يكون معللا به
 اجيب عنه بوجهين الاول انه ليس عدما محضا وحسب جاز العقل
 الثاني انه غلة معدة لحصول الالام الوجودي فيكون التفرق عللة
 بالعرض والعللة بالذات سواء المزاج وانما سواء المزاج المختلف والمزاج
 هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل العناصر الاربع بعضها مع
 وسواء المزاج غير اصلي وهو متساو مختلف وهو ما يحصل للخص
 دفعة واحدة كالحق اليومي ومتفق وهو ما يحصل بالتدريج كالحق الدائم

فالأدراك

الاشياء

فالأدراك موجب للالام والثاني لا يوجب بالوجدان قال الادراك وهو زائد
 على العلم الخ الادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس
 وهو زائد على العلم الحق كذلك في حقنا الوجهين انما يتفرقة ضرورية بين
 علمنا بخرقة النار وبين لسنا لهما فان لسنا لمولم والعلم بها من غير اللبس
 مولم انه لو لم يكن زائدا على العلم مغايرة له لكان كل موصوف به موصوفا
 بالعلم والالام صراط فان الحيوانات العجم موصوفة بالادراك وغير موصوفة
 بالعلم والملازمة ظلمة لا تترك تلك الزيادة بل هي راجعة الى تأثر الحاسة الاولى
 انما خرجت الحساسة والعقلية الى الاول لان في الادراك تأثر الحاسة وتصور ذلك
 الشيء فالنصور هو العلم وسبق الثاني وقالت المشاعرة راجعة الى المعنى الذي يتخلقه
 الله ثم باعتبار حصول الادراك وهو باطل كما يجي وقيل غير ذلك وهو ان الادراك
 مغاير للعلم لكن حصول صورة الشيء في العقل فهو لا يكون علما الا اذا كان امرا
 طليا بخلاف الادراك فانه يكون للحيوان فيكون مغايرة له حاصلا في النفس وحيث
 هناك ان الجزئية الشخصية لا تدرك بالحدود والبراهين لتألف الحدود والبراهين
 عن الصور الكلية ولا يمكن اقتسام الشخصية من الكليات لعروض التعريف الفناء
 لها والكليات بعيدة عن ذلك واحدا والمحدود والبرهان وما عليه البرهان
 بل تدرك الشخصيات يجب تطايرها وتسايرها فتعطفها ليس هو الشخصيات بل
 مدرك الشخصيات الحواس ومدرك الكليات العقل وقد وقع الاصطلاح على

الاشياء

الصنف
 وضع اسم العلم على الصنف الثاني والادراك على الاول فاما حينئذ نحتاج تحت جنس
 وهو مطلق الادراك فوله وانواعه خمسة لان الحواس خمسة لكل حاسة قوة
 ادراك ما يتاثر بها واسقط اليها اسم الجنس من الذين فامر لغير حاسة من الحواس
 وبعضهم جعل انواع الادراك ثمانية بان قسم الجنس الى اربعة اقسام كما يجب اذا
 عرفت بهذا فنقول الاول الابصار واختلفت في كيفية فذهب ابن سينا
 وجا مع من تقدم من الحكماء الى انه يحصل له بظبايع صورة المرئي في العين وذهب
 بعض الاولاد وجماعته من المعتزلة والمحقق الطوسي الى انه يحصل بخرج شعاع
 من العين على شكل مخروط راسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئي
 قال الصم وكما القولين باطل اما الشعاع فلو جوه الاول ان الشعاع اما ان يكون
 جسما او عرضا فان كان عرضا استحالة عليه الحركة والانتقال الى سبيل من ان الانتقل
 على الاعراض محال وان كان جسما استحالة ان يخرج من العين جسيم بغير حرير العين
 متصل بهذه الاجسام العظيمة فالشيء فيه نظر لحوار ان يكون صغيرا ثم يتركب الثاني
 لو كانت الروية بالشعاع لوجب ان يتشوش بالرياح العاصفة للظافتة وكان
 يقع على غير المقابل فيرى الانسان ما لا يقابل له دون الذي يقابل له الثالث اننا ننظر
 الى الارض من تحت الماء الصافي فيجب ان يكون منه خلا يدخل فيه الشعاع وكما
 يكذب قال المحقق الطوسي ما ذكرته جميعه ينقض باشعة الكواكب النيرة كالشمس
 والقمر اجاب المصنف في الاسرار باننا نقول ان الشعاع يخرج من الكواكب حتى يلاقى

في العين

لا يخرج

الاجسام السلفية بل محاذاة الجسم النير بحسب كشف سبب معد حصول الشعاع في ذلك
 الجسم الكفيف لا ينتقل من النير اليه واما الانطباع فانه يلزم منه انطباع العظم في
 الصغير وهو محال اجابوا عنه بانه ينطبع العظم في الصغير كما في المرأة قال المصنف في الاسرار
 لهذا ليس بصحيح لان العظم لا ينطبع مع عظمه في الصغير بل ينطبع صورة مساوية
 له في الشكل دون العذار ولا يمكنهم القول هنا بمثل ذلك لان البصر يدرك العظم
 على عظمه والصغير على صغره ولما ابطال القولين ذكرناه هو الحق عندنا وهو ان الله جعل
 للعين قوة تدرك بها المرئي عند المقابلة والشرائط بالمقابلة سبب معد لا فائدة الله
 ثم تلك القوة وتغيرت من هذا من حيث التهديد السهروردي وتلك الشرائط عشر
 سلامة الحاسة فانها لو لم تكن سليمة لم يحصل الادراك بكثافة البصر فانه لو كان
 لطيفا كما هو المراد لم يدرك عدم البعد للمفردة عند القرب المفردة كالشيء في الحقيقة
 المقابلة او في حكمها كما في المرأة ووقع الضوء على البصر اما من ذاته او من غيره فركبة
 غير مفردة كضوء الشمس عند الحجاب وهذا الابصار اي توجهه النفس نحو المرئي
 لا توسط الشفاف على تقدير عدم الحلا واما على تقدير وجوده فلا يتوسط في المقام
 قال في جرد الخلال فلا وجه لهذا الشرط عندنا وعند حصول هذه الشرائط باجماع الروية
 عند الحكماء والمعتزلة والمحققين والتجاء وفي ذلك الى الضرورة ولانه يلزم من عدم ذلك
 النسخ في اكثر القضايا العقلية وخالفنا لما عرفت في ذلك اذ جردا عدم الروية
 عند حصول هذه الشرائط محتمل بان نرى الكبير صغيرا وليس السبب فيه لاروية بعض اجسامه

دون بعضه مع تساوي الجميع في الشرايط فلو كانت الرؤية واجبة عند حصول الشرايط
 لراينا جميع اجزائه فكلنا نراه على ما هو عليه فلا نراه صغيرا كبيرا او وجدنا في العلة
 والحجرات ~~ان هذا خطأ~~ فانا لو جزمنا ذلك لزم ان يكون بين ايدينا جبالا
 وانهار جارية ونحن لانراها وهو سفسطة واماما ذكره فليتبذل على طلبهم
 التقارب في القرب والبعد بالنسبة الى الاجزاء فلهذا ادر كنا لبعض الاجزاء وهي
 القريبة دون الباقى ومن البعيدة ونحقق لتفاوت يخرج خطوط ثلثة من الحديقة
 الى المرمى احدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدة المرمى فالعمود اقصر لانه يوتر
 زاوية حادة والضلعان اطول لانهما يوتران زاوية منفرجة **الثاني** في انواع الادر
 الشرايع وهو يحصل بتروح الهواء الصادر عن قلع او فرع عنيف بحيث ينقل الهواء
 فيدفع بعضه بعضا الى ان يصل الى القوة السامعة التي في العواخ وهو عصب
 مفرد وشاغل الادن جعل الله فيه قوة تسمع ما تلاين من الاصوات وقد
 عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالصوت وقال بعضهم ينبغي وانه
 لا ينتقل الى الهواء الا لما ادر كنا الصوت من وراء الجدار على هيئته فان من
 المجال ان يمتدح على شكل الصوت مع صدمة الجدار ونفرد في مساهة
 وهذا مجرد استبعاد من غير دليل **الثالث** الشمر وهو قوة مودعة في حلقين
 كل من الثدي ناسيتان من الدماغ في مقدمه قد فارقتا لئلا يسمع قريبا
 ولم يجرها حلاية العصب خلق الله فيها تلك القوة الشامة وخلق في اخرها لثفت

السهم
 لعل

عظما

عظم

عظما مثل المصانة فيه تقوى تنفيذ الهواء المتكثف بريحته في تلك التقوى فنصل
 الى تلك المزايا التي نحصل الشرايع ابع اللبس وهو انفع الادر كرات اذ اعيننا
 يحفظ الحيران مزاجه عن المنافي الخارجى فانه لا تلتصق مركبا من العناصر
 الارضية والحل واحد منها مقدار معين لا يزيد عليه فاعند المزاجه هو
 بقا تلك المقادير على ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان فوهمه الله تعالى
 قوة سارية في جميع سطح بدنه من اللبس يدرك بها ما يابى فيه فيبعد عنه و
 يلايه فيقرب منه بحيث يبقى تلك المقادير المعينة على ما هي عليه فلهذا كان النفع
 الادر كرات لكونه دافعا للضرر بخلاف باقى القوى من الشمر والذوق و
 غيرهما فانها جالية للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب النفع لان النفع لا
 يصل الى البدن الا بعد ان يكون على الاعتدال ويقاوه على الاعتدال
 انما يردفع الضرر فيكون اقدم من كل هو قوة واحدة او اكثر ذهب **الرابع**
 الحماة **الثاني** وتسمى الى قوتها ربعة الحاكمة بين الحار والبارد الحاكمة
 بين الرطب واليابس الحاكمة بين الصلب واللين الحاكمة بين الحسن
 والاملس بنا منهن على ان القوة الواحدة لا تصير عنهما اكثر من واحد
 ذهب اعزوز الى انه قوة واحدة تدرك جميع الكيبيات لان الناهج من
 المادى الذوق وهو قوة خلقها الله في سطح اللسان تحت الحنك
 ولا يكتفى فيها الملاسة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنفلة عن طبع

الريح

في ذلك لانه مستعين في وجوده بقا عليه فلو لم يكن مقترا الى المحل لوجد به وانه لكنه لا يثبت
 الا في المحل فيكون مقترا اليه فالمحل يحق عليه في تخصه فاذا فارقته زالت عنه علمته
 المشخصه فينعدم لانه اذا زالت العلة زال المعلول فان حل في محل اخر حل عرض اخر
 وليس النزاع في استحالة انعدام عرض عن محل وجود عرض اخر في محل اخر بل في استحالة
 ان يتقبل اليه عرض عن محل وهو بعينه في محل اخر ان قلت لم لا يكتفي في تخصه افتقاره
 الى محل مبهم وحينئذ لا يلزم انعدامه بزواله عن المحل الاول قلت المبهم من حيث انه مبهم
 غير موجود في الخارج والشخص هو عرض شخصي يقتضي تخصه الى محل موجود في الخارج
 فلما يكون المبهم مقترا اليه وهو المظهر انه يجوز قيام عرض بعض وهو المظهر
 من المعزلة وهو الحق خلافا للاشاعة فانهم منعوا من ذلك وقالوا كل عرض اخر في مقام
 بنفسه محل جوهري لنا ان السرعة والبطء عرضان ومما قاما بالحركة وانما قلنا
 ذلك لان مرادنا بالقيام ههنا هو اختصاص احد كرامين بالآخر بحيث يكون القايمة
 والمترتب به متغيرا وههنا كذلك فان الحركة تنفك بكونها سرية وبطئية واما الجوهر
 فانه لا ينفك بهما لكن لا بد من راسها الى محل جوهري والالزم التمس لان العرض
 هو الذي لا يقوم الا بالغير فذلك الغير لا يخلو اما ان يكون جوهر او عرضا فان كان
 جوهر ثبت المظهر وان كان عرضا افتقر الى شيء يقوم به ونقل الكلام اليه ونقول فيه كما
 قلنا في الاول وجب يلزم التسلسل وانتهاه الى محل جوهري لكن التسلسل محل افتقير
 انتهاه الى محل جوهري يقوم به وهو المظهر انه يجوز عليها البقاء خلافا

السور
 لعنه

٦

ب

المبهم

فيه

في الطعمة وتلك الرطوبة منبغ عن الخريفين تحت اللسان المولدين للتلعا وحسب
 غلو تلك الرطوبة من الطعمة لانها الركاك ذات لقم فان كان ماثل للذرة
 لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال والشي لا يتفعل عنه
 وان كان مخالفا لم يحصل تبادلية الكيفية على صرافتها كما في حق المرضي حيث
 حينئذ ان يكون عذبة خالية من الطعم ثم انما هل ادراكها للطعم با
 تفعالها بكيفية الجسم ثم تنبذ الى سطح اللسان فتدركه تلك القوة او
 بانفصال اجزاء من الجسم ثم يغوص في اللسان ويخالطه المشهور الاول والثاني
 محتتمل البحث الرابع في احكام عامة للاعراض المحل لما فرغ من
 الاحكام الخاصة بعرض عرض شرع في احكام عامة لكل واحد وحده
 من الاعراض وهي قسامر انه لا يوجد عليها الانتقال لانه عبارة عن
 الحصول في حين بعد الحصول في حين اخر وقد لا يقع الا في مقام حاصل
 في الخير وهو الجسم اما العرض فلا يقع فيه ذلك لانه ليس حاصل في الخير
 انه لا يجوز عليها الانتقال من محل الى محل اخر وهو حكم متفق عليه بين
 العقلاء فقال الاشاعرة وبعض المعتزلة لان الانتقال عرض فلو جاز عليها
 الانتقال لزم قيام العرض بالعرض وهو محال وسيأتي بيان ضعفه
 قيام العرض بالعرض فالاولى في الاستدلال بما قاله المتقدم واما المحقق
 الطوسي وتقليده ان العرض مقتضي لشخصه الى محل شخصي يقوم به ولا محل

اسم

للشاعرة وتحويل البحث هنا ان نقول العرض على ميتين فاز وغيره قال القار هو الذي
 يجمع اجزائه في الوجود كالسواد والبياض وغير القار هو الذي لا يجمع اجزاءه وفي
 الوجود بل يوجد منه شيء وينعدم منه شيء كالكمية فانها لا تجمع اجزاءها في الوجود بل
 تتعاقب ساعة فساعة بحيث ينعدم المتقدم ويوجد المتأخر اذا عرفت هذا فنقول
 لا شك في عدم بقاء العرض غير القار وانما القار فهو باق اقول قلت المقتلة
 والمحققون نعم هي باقية وادعى ابراهيم بن مينا العزوة وذلك لان الحسن كما يحكم ببقاء
 الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول كذلك يحكم ببقاء العرض المتحاليين من غير فرق
 بينهما وخالفتم الشاعرة في ذلك وقالوا العرض مطلقا غير باقية بل توجد انما
 فاننا وهذا متعوجه في غير القار وانما القاعدة فلما قلنا اجتزأت القار عرض
 فلو بقيت كاعراض قار العرض اجيب باننا منع كونه عرضا بل هو امر عقلي
 وهو عبارة عن استمرار الوجود من الزمن الاول الى الثاني سلبا لكن يجوز
 قيام العرض بغير الحضور وقد تقدم **انه** لا يمكن حلول عرض واحد في محلين والحلوك
 عبارة عن اختصاص احد الشئيين بالآخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما على الاشارة
 الى الآخر كالسواد الذي في المحل اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز ان يكون عرضا واحدا
 حاله في محلين لوجهين **انه** كما لا يمتثل حصول جسم واحد في محلين كذا لا يمتثل حلول
 عرض واحد في محلين وفيه نظر فانه قياس العرض على الجسم ولو صح ذلك لا يمنع ان
 يحصل عرضان في محل واحد كما امتنع الجسمان لكن كاعراض متعدده قد يحتج احد

صواب
مكانين

منه
كذلك

كالسواد

قوله
هذا

كالسواد والكمية والعلم وغيرهما **انه** قد تقدم ان المحل لا يتشخص العرض بل هو العرض
 الواحد في محلين لزم توارده على اثنين قائمين على حلول واحد شخص وهو محال كما يحكي خالف
 ابو هاشم في هذا الحكم حيث جردتيا معرض واحد في محلين لا اريد كالتالي وقد عرفت
 وكذا جاعته من الاول اريد هبوا الى ان العرض الواحد يقوم في محلين لا يعني ان العرض الحالك
 في احد المحلين حاله في الآخر بل ان العرض الواحد حاله في مجموع شئيين صار باجماعهما محالا
 واحدا كالخبرة والعلم قوله ونقول بعض الاول اريد العلم ان كذا صفة على شئيين متفق
 ومن الشئين محورها فاهما لاختلاف الجوار ومختلفة وهي التي تختلف طرفاهما كالابن والبنية
 فقال بعض الاول ان كذا صفة متفقة عرض واحد قائم في محلين ومما المضافات
 فان الاختلاف كما هي قائم بهذا الم كذا كذا قائم بذلك الاخ وكذا الجوار وهذا باطل
 فان اخوة هذا الذي قائم به واخوة ذلك بهذا قائم به فليس هذا عرض واحد قائم في محلين
 بل عرضان قائمان في محلين غاية ما في الباب ان الطرفين متحدان **ان** الاعراض
 حادثة وقد تعبر ببيان **البحث** الخامس في بقايا احكام مشتركة بين الجواهر
 والاعراض ومن جهة الاول كل معقول من **الحق** هذا البحث من الامور العامة لكل
 واحد من الجواهر والاعراض وينقسم الى اقسام اول في تقسيم المتغايرين اعني اللذين
 يمكن ان يشارك احدهما الآخر الى الثنائيات والاختلاف والثقاب وتقر به ان يقول
 المعقول هو الصلوة الحاصلة في الذهن وكل معقولين حصلا في الذهن امان
 يكون المعنوي من احدهما يتأمله هو المفهوم من الآخر يتأمله بحيث يكون كلاهما سادا

الاساس
بالحق

ميسد الاخر في المعقولة اولاً فان كان الاول فاما المثالان كن يدومون فان الذي يفهم
 من زيد وهو الناطق هو عينه المهن من عمرو وانما يتجلفان بعوارض شخصية كالانسان
 والوضع والكيف وغير ذلك والمراد بنظام الماهية في قول المصنف ان لتساوي في عالم الماهية
 هو النوع اي يكون نوعها واحداً وان كان الثاني ومهران لا يكون المهن من جنسها
 هو المهن من الاخر فاما المختلفان كالسواد والبياض فان المهن من السواد
 لون قابض للبصر من البياض معزق للبصر والمختلفان اما ان يمكن اجتماعهما
 في محل واحد باعتبار واحد اولاً فان كان الاول فاما المثالان لتساويهما في المحل
 كالسواد والملكة وان كان الثاني فاما المختلفان كالحكمة والسكون وهما اللذان
 لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد فاللذان يشتمل الايجاب
 والسلب وقلنا لا يجتمعان في ذات واحدة احترازاً عن الشيء الذي لا يجتمعان
 في الذات الواحدة كالملاقيين المجتبعين في المحل الواحد كالبياض والسكون وقلنا
 من جهة واحدة ليدخل فيها التضاد لبيان كالباقية والبنوة فاما يجتمعان في ذات
 واحدة من جهتين مختلفتين كزيد مثلاً فانه قد يكون اباً لعمرو وابناً لعمرو
 في زمان واحد تنبيهاً على ان المتقابلين قد يتعاقبان على الذات في زمانين
 فان الجسم قد يكون اسوداً في زمان ثم يصير ابيضاً في زمان اخر اذا انقضى هذا التباين
 جنس تحت اربعة انواع وهما الصدان والمنقضا بقاء والمعدوم والملكة والقيضا
 ودليل الحصر مبني على تقرير مقدمة وهي انه لا تقابل بين العوديين وذلك لان العوديين

اما

اما مطلقين او مضافين او مطلق ومضاف فالاول ظاهر لا تقدم من ان العدم
 المطلق واحد لا تعد فيه والتقابل يستدعي التعدد والثاني ايضا كذلك لان المتقابلين
 لا يجتمعان ولا يصيدان على شيء واحد فان يصيدان فان على محلي مغاير للملكية كالمعدوم
 البصر وعدم القدرة الصائتين على الجدار والثالث ايضا كذلك المطلق جزئيين
 المضاف ويتبع المتقابل بين الشيئين اذا عرفت هذا فنقول جديداً للتقابل
 اما ان يكونا جزئيين واحداً جزئياً ولاخر غيرهما لا يستلزم لكونهما عديسين لما ذكرنا
 فان كان الاول فاما ان يمكن تعقل احدهما بدون الاخر اولاً فان كان الاول فاما الصدان
 كالسواد والبياض وان كان الثاني فاما المتضادين كالباقية والبنوة وان كان الثاني
 العتمة الاولى فاما ان يكون لهما موضع محقق في الخارج من شأنه الانصاف بالوجود
 او لا يكون فان كانا لهما الملكة كالعبي والبصر وان كان الثاني فاما التضاد كالا انسان لا
 انسان **فان الصدان** لما ذكرنا ان اعتبار المتقابل اربع شئ في تعريف كل واحد
 منها وذكر احكامه وابتداء بالصدين لان التقابل مقول بالتشكيك على انواعه الاربعة
 واشدها فيه هو الصدان كذا ذكر المصنف في شرح التجريد وذكر ان تقابل الصدين اشدهن
 تقابل السلب الايجاب لان ثبوت الصدين يستلزم سلب الاخر وهو اخص منه دون العكس من اشدهن
 في التضاد لما ذكرنا من سلبه فلذا ابتداء بالصدين وهما يتكلمان على معنيين جديدين وشهرين
 المشهورين هما العوض اللذان من جنس واحد ولا يجتمعان في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولهما في
 التعاقب وقد يحل محلهما فنقول العوضان تنبيه على انه لا تضاد بين العوام لان الصدين

الاول فاما

الاسبق
للمعقولة

اشبه

لهم من موضع يتبعان عليه والجوهر لا يحل في الموضوع هذا على قول من يشترط في التقاض
 الموضوع وانما اذا لم يشترط يجوز ان يكون لبعض الجواهر ضد وقولنا من جنس واحد لانها لو
 كانت من اجناس مختلفة لم تكن متضادة كالكيف والاي وغيرها المجتمعة في الجوهر وقولنا
 لا يجتمعان في محل واحد احراز من عرضين من جنس واحد في مجتمعان كالحل والسطح
 الجسم العقلي المجتمعة في الجسم الطبيعي وقولنا في وقت واحد ليدخل فيه الاشياء المتضادة
 لحراز ان تتعاقب في اوقات مختلفة وقولنا ويمكن حلولها فيه على التعاقب تأكيد
 لذلك وقولنا وقد تخلوا المحل عنهما اما لعدم المحل او لوجوده وعرايه عنهما كالحواء
 الخالي عن جميع كالوان واما الحقيقة في هذا فذكرنا مع قديميها وبينها غاية البناء عند
 قال الصبيح الذي انان الوجرد بيان اللذالك يجتمعان في محل واحد وبينها غاية الخلق
 كالسواد والبياض فان هذا النوعا كثيرة واقعة في اعداد واحد كالسواد
 الحمرة والخضرة والصفرة والبياض مثلا ولهذا الامتداد طرفان هما السواد
 والبياض وبينهما غاية التباعد فيكونان ضدين والبراقى ليست كذلك بل بعضها
 اقرب من بعض فلا يدخل تحت التضاد بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول فتبين
 اعظم من الثاني فعلى التعريف الاول يجوز ان يكون للمواد اعداد كثيرة كما عرفت
 من السواد فان جميع الالوان غير السواد عند له لا تتجتمع في موضع عند ذلك الاعتبار
 وعلى التعريف الثاني لا يكون للواحد الاضدادا واحدا لاننا شرطنا فيه غاية البناء
 وغاية التباعد بين العرضين لا تحصل الا اذا كانا طرفين قوله ولا يعرض التضاد

للاجناس

على

للاجناس ذلك كما علم بالاستقراء سواء كانت الاجناس عاليتها واسافلها او وسطها
 ان قلت الخبز والشجران مع انها ضدان قلت منع كونها جنسين سلمنا ان كان منع كونها
 ضدتين من حيث ذاتها بل يتألفا لهما من حيث الكاليتية والنقص وذلك لان الجوهر والمعرض
 حصول كمال الشيء وتقدم ذلك الكمال عن الشيء القابل له بينهما تقابل لعدم الملكية
 وللا انواع الا اذا دخلت تحت جنس خيودد ايضا كما علم بالاستقراء ان
 قلت الشجاعة والتهور نوعان متضادان داخلان تحت جنسين اما الشجاعة فداخل
 تحت الفضيلة واما التهور فداخل تحت الرذيلة والشجاعة والتهور نوعان وفيها تضاد
 وليساد اخلين تحت جنس اخير قلت اما المحجرات عن الاول هو ان تقابلها من
 لامن حيث ذاتها بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة ومما عارضا
 لهما وعن الثاني بانها جوهران والبحث في انواع كاعراض قوله والضدان
 قد تخلوا اما الضدان بالنسبة الى المحل على امتار ان يتخلوا المحل عنهما معا ولا يتبع
 بالوسط كالهواء الخالي عن السواد والبياض وعن باقي الالوان ان
 يتخلو عنها ويتصف بالوسط كالماء الفاتر الخالي عن الحرارة والبرودة ان
 لا يتخلو عن احدهما بل اما هذا او ذاك على سبيل الانفصال الحقيقي كما في الحركة والسكون
 فان الجسم لا بد ان يكون كائنا باحد الكونين ضرورية لانه اما ان يبتعد ولا
 فالاول يخرج كوالثاني ساكن والنفقان ومما اللذان لا يجتمعان ولا
 ولا يرتفعان في الم **الاول** القسم الثاني من اقسام التقابل التفاضل الذي ان

السواد
 البياض

يجتمعان ولا يرتفعان اى لا يصدقان ولا يكذبان وذلك على قسمين احدهما فى
 المفردات كقولنا انسان لا انسان فانها لا يصدقان ولا يكذبان معا على شئ من
 الاشياء ولا يكذبان عليه وثانيهما فى المركبات وهو عبارة عن اختلاف قضيتين
 بالانجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى كقولنا الانسان
 كاتب الانسان ليس بكاتب فقيدها الاختلاف بالقضيتين ليخرج اختلاف
 المفردات ويقيدها بالسلب فيخرج اختلافها بالحكمة والشرطية وغيرها ويقيدها
 بخرج ما يقتضى ذلك لالذاته اما لمخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان ولا
 شئ من الانسان حيوان ولا يجاب قضية وسلب لا زعم لمحمولها المساوى نحو زيد انسان
 زيد ليس باطلاق فانه يقتضى الاختلاف بواسطة ان سلب الناطق ميتالم لسلب
 الانسان وهذا القسم له شرايط فى جانب الموضوع وشرايط فى جانب المحمول يرجع
 حاصلها الى وحدة النسبة الحكمية فى القضيتين وتفاصيل ذلك كله واحكامه
 المذكورة فى المنطق فشران هذا القسم له خواص يماز بها عن باقى اقسام المقابيل
 احدها ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف البوائى فان الفذين
 قد يرتفعان كما عرفت وكذا المضافان يرتفعان كالحاصلين عنها والعدم والمملكة ايضا
 يرتفعان لعدم الحمل او عدم استعدادهم على المشهور وثانيهما انه تقابل بحسب القول ^{القديم} _{الاصح}
 بخلاف البوائى فانها متقابلة بحسب الوجود الخارجى واما التناقض فبحسب القول ^{القديم} _{الاصح}
 بمعنى ان القولين متقابلان واعتقادهما ايضا **قال** والعدم والمملكة وجهان لبعض

الاجاب

سو
 السن
 وانه

تخصص موضوعها **الى قول** هذا هو القسم الثالث وهو تقابل العدم والمملكة
 وعرفه المقام بانها نقيضتان تخصص موضوعهما العنى والبصر فان محلهما واحد فان
 العنى عدم البصر لا عن اى شئ كان بل عن محل محض ويمكن انصافه بالبصر بخلاف
 التناقض كالتناقض لان الانسان فاق لا انسان عدم لانسانية عن اى محل كان فلهذا
 القسم يتغير ايضا فاما احدهما مشهور وثانيهما محقق اما المشهورى فالمملكة
 كل موجود فى موضوع من شأن ذلك الموضوع ان يتصف به ويمكن ان يعدم عنه واذا
 عدم لم يمكن ان يعود والعدم هو عدم ذلك الموجود فى وقت امكان وجوده فبالمملكة
 كالبصر والسن والشعر فى الراسية وقتها والعدم هو العنى والرد والصلح ^{وقت}
 البصر والسن والشعر فعدم البصر عن الجوف قبل ان يفتح عينيه وعدم السن عن
 الطفل قبل ان ينبت له السن وعدم اللحية عن الصبي لا يكون من عدم المملكة
 لا يمكن الانتقال الى الوجود واما عدم البصر عن الجوف بعد فتح عينيه او عن
 الانسان وعدم السن عن الرجل وعدم شعره لحيته عنه فنعدم المملكة واما التحقيق
 فهو اعرف فالمملكة بما هو كل موجود فى موضوع اعظم من ان يكون الموضوع من شأن
 شخصه ان يكون له ذلك الموجود فى وقت كما تقدم ومن شأن شخصه فى غير وقت
 كعدم اللحية عن كارد ومن شأن نوعه كعدم اللحية عن المرأة او من شأن جنسه
 كعدم الذكر عن المرأة وكعدم البصر بالنسبة الى شخص من الخلق فان طبيعته
 الشخصية والنوعية غير قابلة للبصر لكن طبيعة الجنسية كالحوان قابلة له فالقسم الاول

اخضع من الثاني **قال** والمتضايان ومما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس
 الى الآخر **اقول** هذا هو العلم الرابع من اقسام المتقابل واعلم ان كل الاشياء
 باعتبار عقلها على ضربين احدهما لا يتوقف بعقله على عقل امر اخر وهو ما عداه
 المضاف من الماهيات لآخر وثانيهما ما يتوقف بعقله على عقل غيره وهو المضاف
 فلهذا عرفت المع المضافين بعقله ومما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس
 الى الآخر ثم ان هذا العلم ايضا ينقسم قسمين احدهما مشهور في والآخر حقيقي
 وذلك لان المضاف اما ان يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيما الى اخر اول
 يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيما الى اخر فالاول هو المشهور في كماله والآخر
 مثلا من حيث ما ابواب فان كل واحد منهما لا يعقل الا مقيما الى اخر ولهما وجود
 اخر ان وما ذات كل واحد منهما والثاني هو الحقيقي كما في الاب وبثوة الابن فانه
 ليس لهما وجود خارج عن كل واحد منهما مقيما الى الآخر **قال** والحق ان اضا
 لا وجود لهما في الخارج **اقول** اختلف الناس في وجود الاضافات في اعيانها
 فقال الحكماء انها موجودة في اعيان وقال المتكلمون انها موجودة في اراذان
 اصبحت الحكماء بان العقل يحكم بقوة السماء مثلا كما صادقا مطابقا للواقع فالقوة
 لا يجوز ان تكون امر اعمى لانها تنقيض الكلايفية وهي الصادقة على العدم فتكون
 عدمية لاسيما كون صفة العدم ثبوتية واللازم ثبوتية واذا كان اللازمية عدمية
 تكون القوة ثبوتية وهو المظهر اصبحت المتكلمون بانها لو كانت موجودة في الخارج لفر

كون

التسل

التسلسل واللازم باطل فكذلك الملازمة بين الملازمة ان الاضافة لو كانت موجودة في
 الخارج لكانت صفة قايمة لمحل فيكون لها اضافة الى ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون
 موجودة في الخارج فتكون قايمة لمحل اخر وتنقل الكلام اليه ويازم التسلسل وهو محال
 لا يفر على تقدير وجود الاضافات في الخارج فلا تكون موجودة وهو المظهر قال شيخنا
 في هذا نظر لان القابل لعدم الاضافات يدعى سالبة كلية وهو لا شيء من الاضافات موجودة
 في الخارج وحيد لا يزم الدليل لانه اذا قال اذا كانت الاضافات موجودة في الخارج لكلا
 صفة قايمة لمحل فيكون لها اضافة الى ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة
 قلنا ممنوع لان القابل بوجود الاضافات لا يقول بوجود كل اضافة بل بوجود بعض الاضافات
 دون بعض فجاز ايضا وجب حسيديان تكون اضافة الاضافات من الاضافات التي لا
 وجود لهما في الخارج **قال** وكما يستحيل الجمع بين المتقابلين يستحيل الجمع بين المتقابلين
اقول قد عرفت انقسام كل معقولين الى المتلئين والمختلفين والمتقابلين وثبوت
 ان المتقابلين لا يجتمعان والمختلفين غير المتقابلين يجتمعان في البحث في المتلئين فقال
 رحمه الله تعالى لا يجتمعان ايضا كما للمتقابلين ويؤيد ذهب كما شاعرة والاولى خلافا
 للتعذر اجماعا ولون باهما لوجود في محال واحد لم يكن بينهما ما يرفع كونهما اثنين و
 ذلك محال لان التعدد يقتضي التميز واما قلنا انه لم يكن بينهما ما يرفع حسيديان التمايز
 انما يكون باحد مورثاته اما الذات او اللوازم او العوارض والاقام الثلثة فيها
 صفتية اما الذات واللوازم فانها حاصلة لكل منهما والاما المتلئين واما العوارض

و
 ابراهيم
 تلخ قراته

فلا انها لما تكون بحسب المحل فاذا كانا معا في محل واحد فكما يعرض لاحدهما بحسب ذلك
 المحل يعرض للآخر ايضا بحسبه فلا تميز حينئذ فقد بان انه لو اجتمعا لما اعتارا و
 امتيازهما محال والا لما كانا اثنين والفرق بينهما اثنا عشر **قال** الثاني المعقول
 اثنا ان يكون واحدا او كثيرا **الاول** انقسام المعقول الى الواحد والكثير من كونه
 العامة الشاملة للجزء والاعراض فالمعقول اما ان يكون منفصلا او لا يكون منفصلا
 فالاول هو الكثير والثاني هو الواحد وهو اما ان يكون واحدا بالذات او بالعرض لاني
 عدم قبوله العتمة اما ان يكون لغيره وهو الواحد بالعرض كالعرض للحال في الجوهر المفرد
 او يكون لذاته وهو الواحد بالذات كالجوهر المفرد ثم الواحد بالذات قد يكون واحدا
 بالمتخصص اي يكون ما نحتاج من الشك كزيد فان تخصصه واحدا لا اشتراك فيه وقد يكون
 لبا الشخص فلا جرم يكون له جهتان احدهما تعضي الكثرة والآخرى تعضي الوحدة فجمعة
 الكثير ان كانت متفقة فهو الواحد بالعرض كزيد وغرو فان نوعهما واحدا وهو
 الانسان والفرق كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس فانها واحدان
 بالحيوان الذي هو جنس لهما وهو واحد ثم الجنس قد يكون قسما وبعيدا ومتوسطا
 فالواحد بالجنس اما بالجنس القريب فكما قلنا في الانسان والفرس فان الحيوان
 جنس قريب لهما او بالمتوسط اما بمرتبة واحدة كالانسان والشجر فانهما واحدان
 بالجنس المتوسط فهو الجرم النائي وبمرتبتين فكما لا انسان ولا شجر فانها واحدان بالجنس
 او بالبعيد فكما لا انسان ولا عقل فانها واحدان بالجوهر وهو جنس بعيد لهما فالواحد

مقول

مقول بالتشكيك على هذه الانقسام بالاولوية وعدمها فان الواحد بالذات اولى
 بالوحدة من الواحد بالعرض والواحد بالمتخصص اولى من الواحد من النوع بهما والواحد
 بالنوع اولى من الواحد بالجنس وهو اولى بالتشكيك منه بالمتوسط من البعيدة
 فالاحتاد في النوع يسهل ماثلة وفي الجنس يسهل ماثلة وفي العرض ان كان في الكم
 يسهل مساواة وفي الكيف يسهل مشابهة وفي المضاف يسهل مناسبة وفي المشكك يسهل مشابهة
 وفي الوضع يسهل موازاة وفي الاطراف يسهل مطابقة قوله والواحد بالنوع كثير الخ
 لان المنوع لا بد له من اشخاص لانه المقول على كثيرين متفقين بالحقبة ثم تلك
 الاشخاص قد تكون ذهنية لا غير كالاعتقاد وقد تكون خارجية وذهنية كالخاتمة
 قد تكون واحدا لا يميز كالشمس فان نوعه منحصر في شخصه خارجا وقد يكون اكثر
 كالانسان وعينه من الانواع وواحد بالجنس كثير النوع لان النوع بالجنس لا بد
 له من انواع لانه المقول على كثيرين مختلفين بالحقبة قوله والواحد بالشخص
 الخ اعلم ان الواحد بالشخص اما ان يصح عليه الانقسام اولا فان كان الاول فاما
 ان يصح عليه الانقسام لذاته وهو المتدار وهو عرض يقبل العتمة لذاته والنية
 من امكان ان يفرض فيه شي غير شي اخر كالبعدا الثلثة فانه يمكن ان يفرض في
 كل واحد طرف غير طرف اخر او يصح عليه الانقسام لغيره كالجم الطبيعي فانه ينقسم
 لانقسام البعدا القاتمة به فالجم على مرتبتين تعليم وطبيعي والتعليق هو نفس المتأدبر
 الثلثة الطول والعرض والعمق وانما هي تعليمية لانه انما يبحث عنه اهل العالم

الواحد

والله اعلم
بما
وراء
الحجاب

اعني اصحاب العلوم الرياضية والطبيعية ومحل هذه المقادير في طبيعتها لان حسيته بالنظر
الطبيعية وان كان الثاني فاما ان يكون ذارضا اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
او لا يكون فالاول كالنقطة فانها طرف الخط الموجود المشار اليه فتكون موجودة
مشارا اليها والثاني كالنقطة الساكنة عند من يثبت بتجرد ما ومن جملة اقسام
الواحد الوحدة فان الواحد هو ما لا ينقسم فاما ان لا يكون له مفهوم غير ذلك
فهو الوحدة او يكون وهو ينقسم الى اقسام المتقدمة **والحق ان الوحدة**
والكثرة من الامور الاعتبارية **الاول** الوحدة والكثرة من المعلومات البديهية
فلا يفتقر في تصورهما الى اكتساب تعريف وتماثل في تعريف الوحدة بانها
عبارة عن كون الشيء لا ينقسم والكثرة فانها عبارة عن كونه منقسمين تعريف
لفظي غاية تبديل لفظ حقيقي بلفظ جلي وهما من المخلوقات الثانية اي المتحصلة
في المرتبة الثانية من العقل وليس لهما في الخارج تحقق بذاتها فاما العقل
الشيء او لا شيء نتقل كونه واحدا او كثيرا فالوحدة والكثرة عارضان للعقل
او لا يتصور رفاها بانفسها بل يعرفها انها اركان اعتباريان وقد نازع في
اقوم من الادايل وجعلها عرضين موجودين في الخارج والحق ظاهرا واستدل
العلم على ذلك بتقريره ان تنقل لو كانت الوحدة موجودة في الخارج لزم
التسلسل واللازم باطل فالمفهوم مثله بيان الملازمة انها لو كانت موجودة في
الخارج لكانت لا تخلو اما ان تكون واحدة او كثيرة لا جاز ان تكون كثيرة ولا

لهم

لهم ايضا الشيء ببنائية لان الكثرة متافية للوحدة فتكون واحدة فيكون لها وحدة
وتلك الوحدة تكون موجودة في الخارج ايضا وتنقل الكلام اليها ونقول بما قلناه في
الوحدة الاولى ويلزم التسلسل والشيء فيه نظر فان الوحدة هي عبارة عن كون الشيء
منقسم كما قلناه ولا شك في ان هذا المعنى **والسلك** موجود مستحق في الوحدة سواء
اعتبرناه اولاً وثانياً فيكون لها وحدة اخرى قلنا منقسم فان وحدة الواحد
عينها اما الكثرة فانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخلو اما ان تكون
قائمة ببعض اجزائها محلهما او بكل واحد واحد من اجزائها لا جاز ان تقوم ببعض اجزائها
محلهما والا لكان الواحد كثر او لا بكل واحد واحد من اجزائها محلهما واللازم فساد ان
ان يكون الواحد كثر ايضا ان يكون العرض الواحد قائما بما لا يستغنى
والعنوان باطلان وهما لارمان من فرض وجود الكثرة خارجا فلا تكون موجودة
خارجا وهو المظن وفيه نظر لجزا ان تكون قائمة بالجميع من حيث هو مجموع **والثاني**
الثالث الموجود اما ان يكون قديما او حادثا **فصل** في الموجود اليه تقديم الحوادث
ايضا من الامور العامة وهي شئ حقيقي لا يجتمعان ولا يرفعان فان الموجود
اما ان يكون لوجوده اول او لا يكون فلا **فصل** في المحدث والثاني القديم فالقديم
المتكلمون بامرين متلان بين احدهما مالا اول لوجوده وثانيهما ما لم يسبقه العلم
وكذا المحدث اما الذي لوجوده اول او الذي يسبقه العلم فالقديم عند اصحابنا
والمحققين من المعتزلة كابي الحسين موافقه لهم لا غير وقال في ذلك جماعة فعندنا

فصل
في
الموجود
اليه
قديم
الحادث

هو الله وصفاته وعند شئ لا احوال فهو الله واحواله كما يقول ابو حاشم
 وعندنا لما يقف هو الله والعالم محله وعند الحزبانين القدماءه اثنان حيان فاعلا
 هما الله تعالى والنفس واحد متفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا
 منفعلان هما الدهر والحلا والحق خلاف هذا كله لما ياتي من دلائل البتة وحيد الدلائل
 كون جميع ما عداه محدثا لا محدث عندنا هو ما عدا الله سبحانه وعندنا شاعرة وعند
 الاشاعرة والمشتبهين ما عدا الله وصفاته وعند الحزبانين ما عدا النفس واما
 الحدوث فيفسرون الحدوث باعم من انفس المتكلمين وتقدير كلامهم ان يقولوا قالوا تفسير
 الحدوث كذا ذكرتم انما ياتي بالنسبة الى بعض اجزاء العالم ولا ياتي بالنسبة الى كل
 واحد واحد من اجزائه ولا بالنسبة الى كل العالم اما الاول وهو انه لا ياتي بالنسبة
 الى كل واحد واحد من اجزاء العالم فلان سبق الشئ على الشئ يقال على جهة معان
 السبق بالعلية كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فاننا نصور حركة الاصبع اولاً
 ثم تتبعها حركة الخاتم وان وجدنا معاني الزمان السبق بالذات وبقا الى
 السبق بالطبع ايضا كسبق الشرط على الشرط والواحد على الاثنين والفرق بينه
 وبين الاول ان الاول في القسم الاول يلزم من وجوده وجود المتأخر بخلاف هذا
 فانه لا يلزم من وجود الواحد وجود الاثنين **ج** السبق بالرتبة انا بالحق كسبق
 الاسام على الاموم في الحجاب واما بالنسبة كسبق الجنس على النوع السبق بالشرف
 كسبق العلم على سقله والنبى على امته السبق بالزمان كسبق الاب على ابنه وتبين عدم

الشئ على وجوده لا يمكن ان يكون بالوجه الاول لان عدم ليس علة للوجود ولا
 بالوجه الثاني لانه يجمع فيه السابق والسبوق والوجود لا يجمع مع عدم ولا بالثالث
 اى بالرتبة والوضع وموظا هو ولا بالرابع لعدم كون عدم اشرف من الوجود
 فلم يبق الا الخامس ومعناه صندان زمان عدمه سابق على زمان وجوده والزمان
 يستلزم الحركة لانه مقدارها والحركة تستلزم الجسم لانه معروفها وكل حادث يستلزم
 سبق حادث اخر فان انتهى الى حادث لا يكون مسبوقا بعدم بالتفسير المذكور
 ثبت ان التفسير المذكور لا ياتي بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم وان
 لم يثبت وجود حوادث لا اول لها وقتها حلتين فتبين الاول واما الثاني وهو
 انه لا ياتي بالنسبة الى كل العالم فلان الزمان اما ان يكون جزءا من اجزاء العالم
 او لا والثاني محال والاول يلزم ان يكون نفس واجب الوجود لان العالم عندكم
 كل موجود سوى الله ثم فالغايير للعالم هو الله ثم والاول ايضا محال لان كون مجموع
 العالم مسبوقا لعدمه بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو محال واذا لم
 يكن التفسير المذكور ياتي بالنسبة الى كل العالم ولا الى كل واحد واحد من اجزائه
 فلا بد ان يفسر بما هو اعم من ذلك وهو ما كان مسبوقا لغيره فان لم يكن اجتماع
 السابق والسبوق فهو الحادث الذي فترتق اعني الزمان وان امكن فترتق
 الحادث الذاتي ومعناه ان الممكن من حيث هو لا يستحق الوجود لذاته وان
 وجد يكون وجوده بعينه فلا يكون استحقاق الوجود سابق على الوجود لان ما

في قوله
 لا ياتي بالنسبة
 الى كل العالم
 ولا الى كل
 واحد واحد
 من اجزائه

في قوله
 لا ياتي بالنسبة
 الى كل العالم
 ولا الى كل
 واحد واحد
 من اجزائه

بأن ذات سابق على ما بالغير وإنما قلنا لا يستحق الوجود لذاته ولم نقل ما يستحق
الوجود ذاته لاستحقاق اللا وجوده كان مستغنياً وقد فرضناه مكملاً وإنما قلنا ان
لا استحقاق الوجود سابق على الوجود ولم نقل على استحقاق الوجود ليدلنا
ان يكون الممكن الذي استعد للوجود ولم يوجد بعد حادثاً لأنه يستحق الوجود
بالغير وحسب لا يكون ممكن من الممكنات قديماً واحداً شيئاً الا وهو موصوف
بهذا الحدوث فالفرق اذن بين هذا الحدوث وبين الحدوث الزماني في
ما بين العام والخاص اذا كانت الحدوث الزماني لا يجامع القديم الزماني والحاد
الذي يجامع القديم الزماني ولهذا قالوا بان العالم قديم بالزمان وان كان
محدثاً بالذات واجاب المتكلمون على هذا الكلام باننا لانسلم حصر السابق بنا
ذكرتم لانه لا يدل من دليل وان تمسكتم بالاستقراء ومن غير مفيد لليتين ثم ان
هنا قسم اخر من السابق فليس من الناحية وهو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض
كما لا تسبق اليوم فانه ليس بالعلية على الوجوهين انه لو كان بالعلية لزم تأخير
المعذور في الموجود وهو محال وبما نطأ صرح ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية
فلا يستحيل ان يكون بعضها علته لذاته وبعضها معلولاً ولا بالذات اما اولاً قلنا
الاجزاء كما قلناه واثاناً ثانياً لا يحتاج اجتماع المضافين هنا في الوجود وامكانه
في التقدم الذي ولا بالزمان ولا كان للزمان زمان اخر يتسلسل وهو محال
ولا بالثبوت لتساوي الاجزاء في حد ذاتها شرطاً ولا بالوضع وهو ظاهر فيكون نوعاً

أخر من التقدم وهو السبق بتقدير الزمان وحسب يكون سبق القدم على
الوجود في تفسير الحوادث بهذا المعنى ويكون عاماً للجملة العالم ولاجزاءه وكذا الكلام
في تقدم الباري ثم على العالم هو أن لا وجوداً له إلا بوجود الله تعالى لهاته لهاته كان الله
بشيء معها لا يشترط وجود زمان مصاحب له ثم ولا يلزم التقدم وتسلسل الأزمان
ولما كانت هذه المسألة المهمة استوفينا فيها الكلام **باب** قدس الله
روحاً والحدوث والعدم من الصفات الاعتبارية الخ **القول** ذهب المحققون
إلى أن القدم والحدوث اعتباراً بأن عقلياً أن يحصلان في الذهن عند اعتبار
الماهية وسبق غيرها أو سبق عدمها عليها لعدم سبق غيرها وعدمها عليها
فالاول حدوث والثاني تقدم وليسا من الصفات الحقيقية في سرعيان زمان
في ذلك الكرامة حيث زعموا أن الحدوث من أمور الخارجية وبعض لا شأن به
عبد الله ابن سعيد حيث حكم بأن القدم من الصفات الحقيقية الخارجية
واستدل الله على من ذهب المحققين بما تنويره أن يقول لم يكن الله تعالى القدم
والحدوث من أمور الاعتبارية يلزم أن التسلسل أو انصاف الشيء بزمانه
اللازم بتسمية باطل فالزمن مثله بيان الملازمة أنها لو لم يكن ذا ذهني لكانا
خارجيين لعدم الوساطة وكل موجود في الخارج إما تديم أو حادث فلما حصل
قدم أو حدوث فإن كان القدم حادثاً يلزم انصاف الشيء بزمانه وإن كان قدماً
كان له تقدم ونقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل وكذا نقول في الحدوث إن كان قدماً

لزوم انصاف الشيء بمناقبه وان كان حادنا كان له حدوث وبزيم التسلسل وفيه
 نظير لحران ان يكون قدم القدم عينه وكذا حدوث الحدوث فلا يلزم حينئذ تسلسل
 وايضا فانها اذا كانت ذهنيين بها ثابتان في الذهن فامكن ان يعرض لهما
 قدم او حدوث ويعود المحذور اجيب عن الثاني بان ذلك حينئذ تسلسل
 في الامور الاعتبارية والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار وليس
 كذلك الامور الخارجية فلو لم يجوز عليها العدم **القول** القديم يتبع غيره
 وتقرير ما ذكره المصنف من انه قد ذكرناه في بيان حدوث الاحكام فلا وجه لعادة
القول والمحذور لا بد له من موثر **القول** وذهب اكثر المتكلمين الى ان
 الحكم يكون كل محدث مفتقر الى محدث ضروري مركوز في جملة كل ذي احوال
 فانما يحار اذا احتسب صوت الخشبة اسرع في مشيه وان لم يسمع احدا وليس ذلك
 الا لانه مركوز في خلقته ان هذا الصوت الحادث لا يكون الا من محدث ولا
 حاجة في ذلك الى توسط بيان امكانه بنا منهم على ان حدوث علة الاحتياج
 والمصنف لما كان عنده ان علة الحاجة هي الامكان استدلال على كون المحدث
 مفتقر الى الموتر بان يمكن وكل ممكن مفتقر الى الموتر اما الصغرى فلان المحدث
 كما عرفت هو الذي لم يكن ثم كان فقد انصف تارة بالعدم واخرى بالوجود
 فيكون قابلا لهما والا لاستحال انصافه بهما وكون المانعية تنصف بالوجود
 والعدم لا لانهما بمعنى امكانهما فقد بان ان كل محدث ممكن واما الكبير فلان

والقديم

فكل

الممكن لانه يمكن وجوده وعدمه من مقتضيات ذاته كقائمتا ودين بالنسبة الى ذاته وكما
 كان كذلك افتقرت الذات في انصافها باحدهما الى مرجح لاستحالة ترجيح اخذ
 الطرفين المتساويين لا المرجح ضرورة **القول** ومن هنا ظهر ان علة احتياج
 الاثر الى الموتر انما هي الامكان لا الحدوث **القول** اختلف العقلاء في ان
 علة الاحتياج الى الفاعل ما هي فذهب الحكماء الى ان علة الحاجة هي الامكان لا
 غيره واختاره بعض المتكلمين والمحقق الطوسي والمصنف وذهب متقدمو المتكلمين
 الى علة الحاجة هي الحدوث لا غير فذهب ابو الحسين البصري الى انها الامكان **ان**
 والحدوث معاف لكل واحد منهما جزء العلة وذهب الاشعرى الى انها الامكان
 بشرط الحدوث واستدل المصنف على المذهب الاول بوجهين **القول** ما ظهر من دليل
 ان المحدث ممكن وكل ممكن مفتقر الى الموتر وايضا فانما متى تصورنا معنى الامكان
 ولست ارى الطرفين بالنسبة الى الذات حكما بحاجة الممكن في انصافه باحد
 الطرفين الى سبب خارجي ضرورة مع ذهولنا عن كونه حادثا او غير ذلك
 فلو كان علة الحاجة هو الحدوث او جزءها او شرطها لما حصل تصور هاتين
 تصوره لكان علة الحاجة هي الحدوث لزم الدور بمراتب واللازم باطل فاللزم
 مثله بيان الملازمة ان الحدوث كيفية الوجود لان الحدوث هو الوجود وقا
 بالعدم والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف هنا شئ
 عن ايجاد الموجد بالذات تاخر المعلول عن علته وايجاد الوجود متأخر عن ايجاد

لا اثر اليه في الوجود فاحترابا للطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات فلو كان
 الحدوث علة لاحتياج لتاخر عن نفسه بمراتب اربع اثنتان بالذات واثنتان
 بالطبع فيكون متقدما متاخر متاخر متاخر وهو محال او رد جدت رحمه الله على هذا
 الدليل فان القائل يكون الحدوث علة لاحتياج لم يفسر بما ضرر به بل يفسر بأنه
 خروج الماهية من القدم الى الوجود وهو بهذا التفسير ليس متاخر عن الوجود
 لانه ليس صفة له بل الماهية وعلى تقدير ان يكون مرادهم ما ذكره لم يفسرهم
 عن علة الاحتياج التي هي فاعليه لانهم يريدون بالعلة العلة الغائية وفيه
 نظروا انه لو كان الحدوث علة غائية للاحتياج لزم الاستغناء بعد الحدوث
 اللهم الا ان يقال ان علة الاحتياج هو الحدوث في حالة العدم لا مطلقا
 وحسب جاز ان يكون الغائية في حالة الوجود شيئا اخر غير الحدوث وهو
 استمرار الوجود ولا استبعاد في بعد الغائية في حالتي العدم والوجود ولا في
 ادعاء الضرورة على كون الامكان علة وان كان قد يحصل فيه شك بسبب
 تصور الاطراف **قال** الرابع الموجود اما ان يكون موثرا في غيره الخ
الاول تنقسم الموجود الى العلة اعني المورث والى المعلول اعني لا اثر ايضا من
 الامور العاتية فلماذا ذكره هنا ولماذا ذكر ان المحدث مفتقر الى المورث اذ فيه
 بذله ونسبه الى المختار والموجب وتوزيع ان نقول الموجود اما ان يكون موثرا
 في غيره اي مفيدا للوجود غيره او اثرا لغيره اي مستقيدا للوجود من غيره فان

في
 الوجود
 الحقيق
 قسمة

كان

في
 الوجود
 الحقيق
 قسمة

كان لاول فاما ان يكون مع امكان ان لا يؤثر ولا ينفذ الوجود فاول من
 الفاعل المختار والثاني هو العلة الموجبة كما لنا في الاحراف وان كان الثاني
 من القسم الاول فهو المعلول وقد اطلق المصنفون على تنبيه المورث موحدا
 واثره موحدا والحق على تنبيهها علة ومعلولا **قال** ولا يمكن ان
 تكون العلة نفس المعلول **الاول** العلة اما ان تكون نفس المعلول او
 جزء او خارجة عنه والاول باطل لان العلة متقدمة على المعلول والشيء
 لا يتقدم على نفسه فبقي اما ان تكون جزءة او خارجة عنه فان كانت جزءة
 فاما ان يكون وجود المعلول معها بالضرورة او بالفضل فان كان الاول فهو
 العلة المادية كقطع الخشب للسري وان كان الثاني فهو العلة الصورية
 كشكل السري وان كانت خارجة عنه فاما ان يكون معها وجوده او لا
 وجوده فان كان الاول فهو العلة الفاعلية كالنجار للسري وان كان
 الثاني فهو العلة الغائية كالحيوس مثلا على السري اذا تقدر هذا
 فهنا فزايد ان العلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة فالناحية جميع
 ما يتوقف عليه وجود المعلول والناقصة بعضها ويدخل في الناقصة حصول
 الشرايط وارتفاع الموانع وهما راجعان الى تنقسم العلة الفاعلية الى
 المادية **قال** انه ظهور ما قلناه ان كل واحدة من العلل الاربع على حد
 علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه وجود المعلول **ان** العلة

الغاية علة بما هيها للمعلول لا بفاعلة لعلية العلة الفاعلية من حيث انها
 حاملة للفاعل على الفعل فتكون بهذا الاعتبار متقدمة ومعلولة في وجودها
 للمعلول لانها تحصل بعد حصوله فتكون بهذا الاعتبار متأخرة فهي متقدمة
 متأخرة باعتبارين **د** ان كل مركب لا بد له من هذه العلل الاربع وهو ظاهر
 لان امكانه يستلزم الفاعل والغاية وتركيبه يستلزم المادة وهي اجزاء
 ولا بد له من هئيتها اجتماعية وتلك صورته **قال** والعلة قد تكون بالذات
الح اول العلة اما ان تكون مقتضية للمعلول لذاتها او لاداء الاول هو العلة
 بالذات كالسقمونيا اعني المحمودة لازالة التشنج لذاتها والثاني هو العلة
 بالعرض كالسقمونيا ايضا في حصول التبريد فانها لما زالت التشنج لذاتها
 لزوم عنها حصول التبريد وهو حاصل بالعرض **قال** ولا يمكن ان يكون للمعلول
 شخصه علتان تامتان **الح اول** المعلول على سمين شخصي ونوعي فالشخص لا يجوز
 ان يجمع عليه علتان تامتان لان العلة التامة هي جملة ما يتوقف عليه
 وجود الشيء ويحجب بيان وجود المعلول عند وجود علة التامة
 والشيء اذا وجب وجوده كان من تلك المحيضية مستغنيا عن العلة اذا عرفت
 هذا فنقول لو اجتمع على المعلول الشخص علتان تامتان لزوم استغناؤه
 عنها خالدا حاجته اليها واللازم باطلا فاللازم مثله بيان الملازمة ان ذلك المعلول
 بالنظر الى كل واحد منهما يكون واجبا بها فيكون مستغنيا عن الاخرى ولو فرض للآخرى

فيتها شي كان ايضا واجبا بها مستغنيا عن الاولى فيلزم استغناؤه عنها خالدا حاجته
 اليها فيكون مستغنيا مستغنا **قال** ويمكن ان يكون للمعلول نوعي علتان مستقلتان
الح اول المعلول النوعي يجوز ان يجمع له علل كثيرة بمعنى ان بعض افراده يكون
 واقعا بعلة والبعض الاخر يكون واقعا بعلة اخرى وهكذا الحرارة النوعية فان
 بعض افرادها الحرارة النارية واقعا بالحرارة لبعض الاخرى الحرارة الدورية والحرارة
 ولما قال ذلك كل واحد واقعا بعلة غير علة الاخرات اذ انظر الى كل فرد من افراد
 على حدة فانه يتبين ان يجمع له مع علة اخرى لما قلناه من لزوم الاستغناء
 حالة كاحتياج **قال** ولا يمكن وحدة المعلول من كل وجه مع تركيب علة **الح اول**
 يريد ان يبين ان المعلول الواحد من جميع الجهات لا يجوز ان يكون له علة مركبة
 وتقريره انه لو كان ذلك لكان لا يخلو اما ان يكون كل واحد واحد من اجزاء تلك
 العلة على حدة له تأثير في ذلك المعلول او في شيء من ابعاضه او لا في ذلك المعلول
 ولا في شيء من ابعاضه والاول باطل واللازم ان يجمع على المعلول الواحد الشخص
 علل كثيرة وقد تقدم بطلانه وكذا الثاني لانه مستلزم لوجود الابعاض لذلك
 المعلول فيكون مركبا وقد فرض واحد من جميع الجهات **قال** والثالث
 وهو ان لا يكون شيء من تلك الاجزاء تأثير في المعلول ولا في ابعاضه فاما ان يحصل
 عند اجتماع الاجزاء امر باعتبار يحصل ذلك للمعلول او لا فان كان الثاني لم يكن
 ذلك المعلول معلولا لتلك العلة المركبة لان كل واحد واحد من اجزائها ليس

الشيء
 بلغته قدراته

مركب

لها تأثير في ذلك العلول ولا في شيء من ابعاضه والافرض انه لم يحصل عند اجتماع
امر يقتضي ذلك العلول فلا جرم لم يكن ذلك العلول معلولا لتلك الماهية المركبة
وقد فرض معلولا هذا خلف وان كان كذلك يكون ذلك الحاصليا محققا
هو العلة في ذلك العلول لان وجوده وجب وبعده اشتق وليس مرادنا
بالعلة الا ذلك وحسب تشغل الكلام اليه ونقول اما ان يكون بسيطا او
مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون مستقنيا عن تلك الاجزاء اولافان
كان الثاني لم يكن التركيب المفروض اولافا حاصلا في العلة بل الثاني قابل
العلة ان كان ذلك البسيط ليس حاصلا من الاجزاء او في فاعل العلة ان
كان حاصلا من اجزاء والافرض ان التركيب مفروض في العلة هذا خلف
ثم اننا نقل الكلام الى كيفية حصول ذلك البسيط من تلك الاجزاء ونقول اما ان
يكون لكل واحد من تلك الاجزاء تأثير في ذلك البسيط او في شيء من ابعاضه او لا في شيء
في شيء من ابعاضه الى اخر الكلام حتى يلزم التمسك وان كان كذلك او لا يكون مستقنيا
عن تلك الاجزاء لم يكن لتلك الاجزاء تأثير في ذلك العلول ولا في علة البسيطة
فلا يكون لها مدخل في التأثير البتة وان كان مركبا فنقلنا الكلام في كيفية تأثيره
في ذلك العلول البسيط ونقول فيه ما قلنا في الاول الى اخر الكلام فالخاتمة
لو امكن ان يكون لعلول بسيط من كل وجه علة مركبة للزم اما اجتماع علل كثيرة على
معلول شخص او تركيب ما فرض بساطته او فرض ما ليس بمرتبة اثر او خلاف ذلك

او التسلسل والافاق كلها باطلة فتاثير العلة المركبة في العلول البسيط باطل
وهو المظهر **قال** ولا يمكن تاخر العلول عن العلة التامة الى **قال** قد عرفت
ان العلة التامة ماهية وحسب فنقول يتبع خلف معلولها عنها والافرض اما
الترجيح بلا مرجح او فرض ما ليس بعلة تامة علة تامة وكلا الامرين بيان
اللزوم ان نقول لو لم يوجد العلول عند وجود علة التامة لكان وجوده حين
يوجد دون ما قبله من الاوقات وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة اليها
ان يكون متوقفا على مرجح او لا في الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ومن
الاول يلزم ان لا يكون ما فرض علة تامة علة تامة **قال** وعلة عدم
عدم العلة **القول** لما كان الممكن لا يقتضي لذاته شيئا من الوجود او عدم
ليسا وبها بالنسبة اليها فنقول في اقصاها حدهما الى مرجح خارجي وذلك ضروري
ولما بين علل الوجود شرح في تبين علة عدم فقال علة عدم عدم العلة
اي في العقل شيئا اذا قيل لم كان العلول التام في معدوما واجب بقولنا
لعدم علة ولا شك ان ارتفاع العلول عند ارتفاع علة ضروري واما
ان ذلك الارتفاع هل هو معلل بارتفاع العلة بالذات او بامر اخر فباللزوم
له فنقول استدلالهم على كون عدم العلة علة لعدم العلول في بعض قضاياهم
بان عدم العلول حينئذ لا يجوز ان يستند الى ذاته ولا لكان متنعلا الى وجود
شيء غير عدم علة لان عند وجود علة يجب وجوده فتاثير ذلك الشيء في عدم ان

كان عند وجود علمه بالوجود لم يزل ان يكون موجدًا بالانظر الى علة وجوده و
معدومًا بالنظر الى علة عدمه هذا خلاف ولا ترجح لاصحها لان فرضنا ما تامين
وان كان عند اختلاف بعض شرايط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان مقتضى
العدم هو عدم ذلك الشرط والجزء لا غير ولا الى عدم شيء غير واجزاها وشرايطها
لان ما عدا العلة واجزاها وشرايطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه
الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة فاما لما يحتاج الى العلة فان
حضرت اثرت الوجود بوجودها وان عدمت اثرت العدم بعدمها والحق
الطوسي قال في قواعد عدم العلة كالعلة لعدمها لا يبعد ما ليس بمتنبه
لانها عدم العلة فكيف تكون علة حقيقيه واعلم ان العلية والعلة من
الصنات الاعتبارية لاسيما الوجودها في الخارج والالزم التمسك
امكن الاحتياط بالوجود وبالعدم المشابه للوجود كاعلم الملكات لان لها خطا
في الوجود ولهذا انتقلت الى الحل كانتقال الوجود الى الحل وحيث كانت تلك
الاعدام متمايزة بحسب ما يميز ملكاتها جاز ان يكون بعضها علة وبعضها معلول
كما قلناه في كون عدم العلة علة لعدم العلول وكذا عدم الشرط علة لعدم
المشروط وامثال ذلك - ولا يمكن استناد كل واحد من الشئيين الى
صاحبه وهو الدور الخ - لما توقف دليل اثبات الصانع تعالى على ابطال
الدور والتسلسل قدم البحث في ابطالهما والدور هو توقف كل واحد من

العدم

العدم
وراه

السبق

الشئيين على صاحبه فيما هو متوقف عليه اما بمرتبة واحدة كما يتوقف **أ**
على **ب** و **ب** على **أ** او بمراتب كما يتوقف **أ** على **ب** و **ب** على **ج** و **ج** على **د** وعلى
او يسمى الاول دورًا مصرحًا والثاني مضمرا وهو محال بقسميه والالزم كون الشيء الواحد
موجودا معدومًا وهو محال وذلك اذا توقف **أ** على **ب** مثلما كان **أ** متوقفا
على **ب** وعلى جميع ما يتوقف عليه **ب** اثنا بواسطة او بواسطة ومن جملة علمها
يتوقف عليها **أ** فيكون الالف نفسه فيكون الالف متوقفا على نفسه والموقوف عليه من
حيث انه موقوف عليه متقدم فيكون الالف متقدما والموقوف من حيث انه
موقوف يكون متأخرا فيكون الالف متأخرا فيلزم ان يكون متقدما متأخرا معا والشيء
من حيث انه متقدم يكون موجودا قبل المتأخر فيكون المتأخر صنفه معدومًا فيكون موجدًا
معدومًا معا وهو محال ويولان من الدور فيكون محالًا وهو المظهر - ولا يمكن
لتسلسل العلل والعلولات الخ - التسلسل سرعًا وبقاء عن وجود ما لا يتناهى من
الاعداد والحق الحكما والتكلمون على انه باطل في الجملة الا ان المتكلمين عندهم ان
كل عدد فرض غير متناه فانه باطل لانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان قابلا للزيادة
والنقصان فهو متناه واما الحكما فترطوا الحصول لبطلانه حصول امرين **ان**
يكون احاده موجودة معا - الترتيب بين تلك الاحاد اما الترتيب الوضعي كما في
الاجام والقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والعلولات وكلاهما لا يجتمع في هذان
الامر ان لم يحكموا ببطلانه وجوزوا عدم تناسله وان حصل احدهما دون الآخر وذلك

العدم
وراه

جوزوا في الحركات العقلية عدم التناهي وان كانت ذات اجزاء متناهية لعدم اجتماع
اجزائها في الوجود وكذا النفوس جوزوا عدم تناهيها لعدم الترتيب بكماعتين فيها
لعدم كون بعضها علة للبعض وعدم تجزئها فليس لها ترتيب طبيعي ولا وضعي وان كانت
اجزائها مجتمعة في الوجود اذا تقرر هذا فاعلم ان المقصود استدلال على بطلان التسلسل
الذي اجتمعت فيه هذان الشرطان ولهذا قال ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات ولم
يتعرض لغيره لان مقصوده ابطال التسلسل الذي يتوقف عليه اثبات واجب الوجود
وتقرير ما ذكره انه لا يمكن تسلسل العلل والمعلولات لانه لو امكن ذلك لكان المجموع
الحاصل من تلك العلل والمعلولات ممكنا لا يتحقق الى كل واحد منها وهي ممكنة والمتحقق
الى الممكن ممكن فالمجموع ممكن ولا يمكن لاجله من موثر فالمجموع لا بد له من موثر فالموثر
فيه اما نفسه او جزؤه او الخارج عنه لاجب ان يكون الموثر فيه نفسه لان الموثر
مستقدم والشيء لا يتقدم على نفسه والا لكان موجودا قبل نفسه وهو محال ولا جابز ان
يكون الموثر فيه جزء لان الموثر في المجموع موثر في كل واحد من اجزائه ومن
جمله تلك الاجزاء ذلك الجزء فيكون موثر في نفسه وهو محال لما قلنا بل ويكون موثرا
في غلله المتقدم عليه بمراتب فيلزم الدور بمراتب وقد تقدم بطلانه واذا لم يكن
الموثر فيه نفسه ولا جزء معين ان يكون الموثر فيه هو الخارج والمخارج عن مجموع
العلل والمعلولات يكون واجبا فيكون الواجب موجودا قبل تنقطع السلسلة
وهو المظهر وهذا نظر لانا اذا فرضنا الموثر خارجا لا يلزم ان يكون واجبا لاجب ان يكون

خارجا عن مجموع السلسلة لاجب مجموع الممكنات فمن الجائز ان يكون هناك ممكن
خارج عن السلسلة المذكورة ويكون هو العلة لجلتها ويكون عليه الواجب
ممكن اخر غير الواجب ويلزم سلاسل غير متناهية وعلى كلا التقديرين لا يلزم انقطاع
السلسلة فالاولى ان يقال لاجب ان يكون الموثر في مجموع السلسلة خارجا لا
اذا كان علة للسلسلة وجب ان يكون علة لكل واحد واحد منها لانه لو وقع كل واحد
من السلسلة بغيره لوقفت السلسلة من غير حاجة اليه هفت واذا كان علة لكل
واحد منها لزم توارده على كل واحد من تلك الواحد احدهما ذلك الخارج والافرى
علة التي توجد في السلسلة وذلك محال لما تقدم فلما يكون الموثر في السلسلة
خارجا وحسب نقول لو كان تسلسل علل ومعلولات لزم اما تأثير الشيء
نفسه او في غلله او اجتماع علة على معلول واحد والكل محال لاجب من التسلسل
فيكون محالا وهو المظهر **قال** ويمكن استثناء علة بسيطة
القول ذهب الحكماء الى ان الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الالات
والقوابل لا يصير عنه اكثر من واحد وخالف في ذلك اكثر المتكلمين واخالفوا
المصاحب الحكماء بان الواحد حق من جميع الوجوه لو صدر عنه اكثر من واحد لزم اتا
التركيب في ذلك الواحد او التسلسل واللازم بتسمية باطل فكذلك الموزع بيان
الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا كالف كان موزع صدره غير موزع
تصدره بدليل انا نفعل احدهما ونذهل عن الاخر وكل امرين هذا شأنهما

هما متغايران وحسب نقول اذا تقايوا لصدور ان فاما ان يكونا داخلين
 في ماهية او خارجين عن ماهية او يكون احدهما خلافا لآخر خارجا فان
 كان الاول لزم التركيب في ذلك الواحد البسيط وكذا ان كان احدهما خارجا
 والاخر داخلان كانا خارجين فنقلنا الكلام اليهما وقلنا ان صدورا هذين
 الصدورين متغاير لصدور الاخر فاما ان يكونا داخلين او احدهما داخل
 والاخر خارجا وذلك معروف للتركيب فيكونان خارجين ونقول كما قلنا في الاول
 وهكذا يلزم التسبب فقد بانت الملازمة واما بطلان الملازم فظاهر لان اجتماع
 البساطة والتركيب في الماهية الواحدة مستلزم لاجتماع التقيضين فيكون
 محالوا التسلسل محال ايضا لا تقدم وهما لارتيان من جواز صدور اكثر من واحد
 عن البسيط فيكون محالوا وهو المظهر والجواب من وجهين ^{من} حيث ان
 وهو ان يمنع العتمة وحصرها فان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين ^{جودين}
 في الخارج فيقال فيها اما ان يكونا داخلين او خارجين الى اخر الكلام اما اذا
 كانا مضمومين ذهنيين لا تحقق لهما في الخارج فانما يختار جينيد انهما خارجا
 ولا يلزم التسبب لعدم احتياجهما الى العلة ثم المهم استدلال على كون الصدور
 امر اعتباريا لا وجود له في الخارج فانه لو كان موجودا في الخارج لزم التسبب
 واللازم باطل فكذا لا لزوم بيان الملازمة انه لا جاز ان يكون واجبا لاحتماله
 تعدد الالجاب واستحالة كونه عرضا فيكون ممكنا فيكون له صدور ونقول

الكلام

الكلام الى صدور ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسبب الثاني من حيث المعاصرة
 وهي هنا نقص اجالي وذلك من وجهين ^{انه} يلزم ان لا يصدر عن ذلك البسيط
 شي أصلا وذلك لانكم تسلمون صدورا من ذلك العلة البسيطة وجينيد
 نقول ذلك الواحد له صدور فيكون متغايرا للعلة ولذلك الواحد لكونه نسبة
 بينهما فاما ان يكون داخلان في العلة او خارجا عن الاول يلزم التركيب في
 الثاني يلزم التسبب ^{انه} لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يسلب عن الواحد اكثر
 من واحد وان لا يتصف الا بشي واحد اما الاول فلان سلب ^{عن} ^{جودين}
 لسلب ^ب عنه لا ينافي احد السلبين وتغفل عن الاخر فاما ان يكونا داخلين
 او خارجين ^{محال} واما الثاني فلان انصاف ^{اب} غير انصاف ^ج ربما ايضا
 متغايران كما قلنا فاما ان يكونا داخلين او خارجين الى اخر الكلام ^{يلزم}
 ما قلتم ^{ان} وكذا يمكن ان يكون البسيط قابلا وفاقلا ^{محال} ^{اختلفوا}
 في البسيط من كل وجه هل يمكن ان يكون قابلا وفاقلا بمعنى انه يفعل في نفسه
 شيئا لم لا تقع منه الحكم وجوز ^{المظهر} ^{وجامعة حجة الحكماء} ان ذلك البسيط
 الناعل من حيث ان الفعل صادر عنه يكون واجبا عنه لوجوب وقوع
 المعلول عن علته التامة ومن حيث ان الفعل مقبول له فيكون ممكنا
 والشئ الواحد من جميع الوجوه لا يكون نسبة لا الشئ الواحد نسبي امكان
 وجوب الاستحالة لاحتياج الامكان والوجوب في الشئ الواحد فيكون ان يكون

النسبتان لأمريين مختلفين فيكون ذلك الواحد مركبا والفرق انه بسيط هـ
 آجاب المعبر بان هذا خطأ فانه يكن اختلاف النسب عند اختلاف الجثيات
 فان الامكان انما هو القابل من حيث انه قابل والوجوب لا من حيث انه فاعل
 وهو من حيث هو موجودا حقا حاصل ان تكثر الجثيات لا يقتضي تكثر الكوا
 الخامس الموجود ان منع نفس تصور من الشريك فيه **الح**
 تقسيم الموجود الى الجزئى والكل ايضا من الامور العامة وتقرير تشبيه
 ان نقول كل موجود فاما ان يكون نفس تصور اى من حيث انه متصور
 ما بغضه وقوع الشريك اى من اشتراكه بين كثيرين وحله عليها او لا يكون
 ما بغضه وقوعه على كثيرين فان كان الاول فهو الجزئى كزبد الماء لا ينفك
 من حيث تعلق الاشياء به فنولنا هذا زبد يمتنع حمله على غيره كاشتراك
 وان كان الثانى فهو الكل والكثير من المشتركين فيه افراده كالانسان فانه
 صادق على زيد وعمر وبكر وغيرهم من افراد التي يمكن حمله عليها
 ثم افراده قد تكون ذهنية لا غير وقد تكون خارجية **ق** هذا تقسيم الكل
 بالنظر الى افراده في الخارج وعدم وجودها فيه فعلى وتقرير ان نقول
 افراد الكل اما ان لا يكون لها وجود في الخارج بل في الذهن لا غير فاما
 ان لا يصح وجودها في الخارج البتة فذلك كتركيب البارى او يصح وجودها
 فذلك كجبل من ياقوت وكمر من رقيق فانه ليس في الخارج شيء من افراد هذا

المعقول

الاشياء
 المعقولة

وجوده

الكل

الكل اذ يكون لها وجود في الخارج فاما ان يكون ذلك الموجود في الخارج واحدا وكثيرا
 فان كان واحدا فاما مع استتاع غيره فكل واجب ثم اومع احكامه فكل شئ وان كان
 كثيرا فاما ان يكون متناهييا في العدد فكل كواكب السيارة فانه منحصر في الكواكب
 السبعة المشهورة ومنه عدد متناه او يكون غير متناه فذلك كالنفس لما طغى عند
 من يقول بحدوث النفس وابدية العالم **قال** والكل اثنان نوع ان كان نفس
 الحقيقية **الح** هذا تقسيم اخر للكل بالنظر الى نسبتة الى حقيقة افراده وتقرير
 ان نقول الكل لابد له من افراد والا فزاد لابد لها من حقيقة فاما ان
 يكون ذلك الكل نفس حقيقة افراده او جزئيا او خارجا عنها فان كان الاول اى
 يكون نفسها اى النوع كالانسان فانه نفس ماهية زيد وعمر وبكر وامثالها اى
 انما تزيد عليه بالعوارض الشخصية من الابن والوضع والكيف وامثالها ويستم
 للكل المعقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان الثانى
 فاما ان يكون تمام الجزء المشترك بين تلك الحقيقة وغيرها اولافان كان الاول
 هو الجنس كالحوان فانه جزء من الانسان والفرع وغيرهما وكل الجزء المشترك
 بينهما وغيرهما اذ لا مشترك بينهما الا هو واما نفس الحيوان او داخل فيه ويستم بانه
 الكل المعقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان الثانى اى
 لا يكون تمام المشترك اى بعضه المميز لتلك الحقيقة في الجملة كالفصل كالمناطق
 بالنسبة الى الانسان والمصالح بالنسبة الى الفرس فان كل واحد من المناطق والمصالح

مبرز لما هو منه عن غيره ويرسم بأنه الكلي المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في وجوده
 وإن كان خارجاً فاما أن يكون مختصاً بذلك الحقيقة بحيث لا يوجد في غيره هاد ذلك
 له الخاصة كالصالح فانه خارج عن حقيقة الانسان وهو مختص بها وترسم
 بأنها الكلي المقول على حقيقة واحدة قولاً عرضياً وان لم يكن مختصاً بها بل يوجد
 فيها وفي غيرها وذلك هو العرض العام كلما شئ فانه مشترك بين الانسان
 وغيره من الحيوانات وخارج عن حقيقةها وليس مختصاً بها واحد من الحيوان
 ويرسم بأنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالتحقيق قولاً عرضياً فالكلي
 اذن خمسة استقام نوعه ووضعه وجنس وخاصة وعرض عامه وفي قول المصنف
 او جنس ان كان جزءاً والمشارك تغلر لانتقاضه بالفصل البعيد كالحساس
 فانه جزء الماهية وهو مشترك بينها وبين غيرها وليس جنساً بل وصلاً اما
 اذا امتدنا بالتمام كما ذكرناه اندفع الايراد قوله ويقال للثلاثة الاول بذاته
 أي الثلاثة الاول اعني النوع والجنس والفصل يقال لهما الذاتي اما النوع
 فلانه نفس الذات واما الاخران فلانهما منسوبان الى الذات بكونها جريئ لهما
 والمستنوب الى الذاتي ذاتي والاخيران اعني الخاصة والعرض العام يقال
 لهما العرضي لكونهما عن الذات وعروضهما لهما هذا على مصطلح الشيخ في الشنا
 واما على ما نقل عنه في الاشارات فالذاتي هو الجنس والفصل واما النوع فهو نفس
 الذات والشيء لا يثبت لنفسه فعلى كمال التسمية الى الذاتي وغيره ثنائيه فان الكلي

السند
 لغته

اما ذاتي او عرضي وعلى الثاني التسمية ثلاثية فان الكلي اما ذاتي او عرضي
 ما ليس احدهما الفصل الخامس في اثبات واجب الوجود ثم وصفاً
 وفيه مباحث الاول في اثباته هاهنا موجود بالضرورة **المطلب** لما فرغ
 من تقديم المباحث التي هي كالمقدمات لاثبات الواجب ثم شرح في بيان
 اثباته الذي هو المقصود بالذات والعمدة في هذا الفن واستدل المصنف
 اثباته بطريقة الحكائي هذا الباب وهو ان ننظر في الوجود ونفسه حتى يشهد بوجوده
 واجب الوجود ومن طريقته شرفية اشير اليها في الكتاب العزيز بقوله **المطلب** وكيف
 يربك انه على كل شيء شهيد واما المتكلمون فيستدلون بان العالم محث وكل محث
 مفتقر الى الموثق فالعالم مفتقر الى الموثق ومن طريقته التحليلية واليهما اشير في الكتاب
 العزيز بقوله **المطلب** ستفهم اياتنا في الافات وفي انفسهم حتى يتبين لغيره الحق فالاول
 برهان لمحي والثاني اني وتقرير الاول ان نقول هاهنا موجود بالضرورة فان
 كان واجباً ثبت المظهر وان كان ممكناً افتقر الى موثق لما تقدم من احتياج الممكن
 الى الموثق ضرورة فان كان واجباً ثبت المظهر وان كان ممكناً افتقر الى الموثق فان
 كان هو الاول لزم الدور وان كان غيرهما فان كان واجباً او مستهيكاً اليه ثبت
 المظهر وان كان ممكناً افتقر الى موثق والى الكلام وهكذا احتيج اليهم اما الانتهاء الى الواجب او
 التسلسل لكن الدور والتمسك كما ان فيلزم الانتهاء الى الواجب وهو المظهر وفي قول
 المصنف ان كان واجباً ثبت المظهر والالزم السس نظر لحوا ان يكون الموثق ممكناً

والموت في ذلك المكان واجبا وحينئذ لا يلزم التسلسل فالاول ان يقال فان
كان واجبا او منتها الى ثبت المظهر والالزم التسلسل وهما برهان
غير متوقف على اثبات الوجود والتسلسل سمعناه من شيخنا دام شرفه
وهو محترعات العلامة سلطان المحققين وارث الانبياء والمرسلين
نصير الملة والحق والمدني علي بن محمد القاشي قدس الله سره ومخطين
القدس سره وبما يتوقف على تقدير مقدمتين احدهما تصورية
والاخرى تصديقية اما التصورية فنحن ان مرادنا بالوجوب التام ما يكون
كافيا في وجوده وانما التصديقية هي انه لا شيء من الممكن بوجوب تام له
من الاشياء وبما انه ان ايجاد الممكن لعينه متوقف على وجوده ووجوده
من غير ما يجاد له لعينه من غير ما اذا قدر هذا فنقول هنا موجود بالضرورة
فينفقد الى موجب تام بوجبه وليس ذلك ممكنا لما قلناه في المقدمة الصد
فيكون واجبا فيكون الواجب موجودا وهو المظهر وعلى هذا البرهان
نقصان اجماليان اما الاول فانه ان يقال لو كان هذا البرهان حقا لزم
قدم الحادث البعدي واللازم باطل فالملزم مثله بيان الملازمة ان الحادث
اليومي ممكن منفرد الى موجب تام يورثه وجوده وليس ذلك ممكنا كما
قلتم فيكون واجبا وهو المدعي وقدم العله يستلزم قدم المعول فيكون
الحادث اليومي قد ياوره باطل والجواب انا لانسلم انه يلزم من قدم

الواجب

الواجب قدم الحادث اليومي وانما يلزم ان لو كان موجبا اذا كان محتملا
فلما الموت هنا محتملا كما سيجي في موضعه فلا يلزم قدم الحادث اليومي اما
الثاني فنقول ان نقول لوصح وليكلم لزم ان لا يكون في الوجود موت غير
الله سبحانه ببيان ذلك ان الاثر الممكن لا يفتقر الى موت وذلك الموت ليس
بممكن كما قلتم فيكون واجبا فيلزم ان يكون الواجب متفاعلا للكل وهو
يتناقض مذهبيكم في ان العبد فاعلا والجواب بالزامية فان المراد
بالموت في قولنا لا شيء من الممكن بوجبه لعينه هو التام كما اشرنا اليه لا
انه ليس بموت مطلقا وحينئذ جاز ان يكون موتا ناقصا واللي
يكون موتا ناقصا ولا يلزم ان لا يكون العبد فاعلا لفعله ولا مباشرة
قريبا بالنسبة اليه اذ هو موت ناقص لا موت تام لتوقف فعله على وجوده
وعلى الالات والقدرة وغير ذلك والعايل يكون العبد موجبا للموت
كونه تاما اي كافيا باستقلاله لوجود اثره بل اراد انه مباشرة قريب وان
لم يكن تاما وجوده نفس حقيقته الح اختلاف الناس
في وجود واجب الوجود ثم هل هو نفس حقيقته في الخارج ام زايده عليها
فذهبت الاشاعرة الى الزيادة والحكا والمحققون من المتكلمين الى انه
نفسها واختار المقام واستدل عليه بوجهين انه لو لم يكن وجوده نفس
ما هيته لزم ان كانه باللازم باطل فالملزم مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن

ج

موت

نفسها لكان زائدا عليها صفة لها لانه يقال ماهية موجودة والصفة مفتقرة الى
 موصوفها خارجا وهذا اما خارجا وظاهرا واما ذهنا فلانه لا يمكن عقلها
 الا مع فتكون مفتقرة اليه في العقل وكل مفتقرة الى غيره ممكن فالصفة ممكنة فيكون
 وجود الواجب نعم ممكنا فيلزم امكان الواجب ههنا واما بطلان اللازم فظاهرا
 لا لولم يكن وجوده نفس ماهيته للزم افتقاره الى غيره او طرق العدم
 اليه وانما تأثير العدم في الموجود او وجود الماهية مرات متعددة او الدور والانس
 واللوام باسرها باطلة وهي لازمة من كون وجوده زائدا على حقيقة فيكون
 باطلا فيكون نفسها وهو المظهر بيان الملازمة انه لو كان وجوده زائدا على ماهية
 لكان صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف والموصوف غيرها والمفتقرة الى
 غيره ممكن فتكون الصفة ممكنة وكل ممكن مفتقرة الى الموصوف والصفة التي هي الوجود
 هنا مفتقرة الى الموصوف فالموصوف فيها اما ماهية الواجب او غيره فان كان الثاني لزم
 افتقار الواجب الى غيره وهو محال وهو اللازم الاول وان كان الاول فاما ان يكون
 تؤثر الماهية فيه وهي موجودة او هي معدومة فان كان الثاني لزم طرق العدم
 الى ماهية الواجب وهو محال وهو اللازم الثاني ولزم ايضا تأثير العدم في
 الوجود وهو غير معقول وهو اللازم الثالث وان كان الاول اى تؤثر في
 موجودة فاما ان يكون موجودا بهذا الوجود او بغيره فان كان الاول لزم وجود
 الماهية مرتين وهو مخصص الحاصل وهو اللازم الرابع ولزم ايضا توقف الشيء على نفسه

القديم

وقد قدمه على نفسه وهو دور محال وذلك هو اللازم الخامس ان كان الثاني اى
 يكون موجودة بغير هذا الوجود فننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا في الوجود
 الاول ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلة وهو محال وقد بان انه
 لو كان وجوده زائدا على حقيقة لزم هذه اللوازم الستة او اثنان منها ولو احدى
 واحد منها محال على حد ممكن فلو وضعها كذلك وهو المظهر اخرج القائلون بالزائد
 على حقيقة بان ماهية غير معلومة ايا ان ماهية غير معلومة فلا ياتي واثنان
 وجوده معلوم فلان وجوده هو الوجود المشترك العام ومومن المعلومات البدئية
 كما تقدم فيكون زائدا عليها وهو المظهر والجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك
 المعقول بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص
 ووجود الممكنات لان القول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها العدم كونه نفسها
 او جزؤها لا استحالة التفاوت في الماهية واجزائها والوجود المدعى كونه عين حقيقة التي
 هي غير معلومة وهو وجوده الخاص به القايير بذاته الذي يستحيل حمله على غيره ولا يلزم
 مغايرة الوجود العام لحقيقة مغايرة الوجود الخاص الذي هو معروض له والحاصل
 ان الواجب نعم وجودي كما اشترنا اليه في اول هذا الشرح ادها شامل له وبغيره من الموجودات
 وذلك هو المعلوم والثاني يحق به وذلك غير معلوم وهو لا يبدى الى
 هو الذي لا الوجوده والابدي هو الذي لا الوجوده اذ انقضى هذا فنقول لم يكن البادئ
 اذ لا يبدى لطرف العدم عليه اما قبل وجوده على تقدير نبني الالاهية وبعد وجوده على تقدير نبني

وجوده معلوم
 ان العدم مغاير لما في العلوم

الله
 بلغته قراته

كماله بغيره وكلما تطرف العدم اليه يكون مكانا ولو لم يكن البارى نعم ازليا وابديا لكان مكانا
 لكن ثبت انه واجب الوجود ههنا **البحث الثاني** في انه نعم قادر على كل فعل **البحث الثالث**
 لنا انه لو كان موجبا لزم قسمة العالم الى **البحث الرابع** في اثبات الذات شرع في اثبات
 الصفات وابتداء الصفات البشوية لكونها وجودات والسلبية اعداها والوجود
 استوفى من العدم والاشرف مقدم على غيري وليس مرادنا بكونها وجودات كونها ثابتة في الخارج
 بل المراد ما يقابل السلبية اعم من ان تكون ثابتة في الخارج او في الزمان فثبت بالاعتدال
 لتوقف اصل الوجود عليها فاما العلم فيتوقف بعد ايجاد الفعل على احكامه ولذا ذكر العلم
 بعد المعتدلة وقد عرفت من قبل تعريف المقادير المختارة والفعل الموجب ونقول في بسط
 هذا ان الفاعل اذا صدر عنه الفعل فاما مع جواز ان لا يصدر عنه ذلك الفعل بعينه وله
 داع الى الطرفين اومع امتناعه ان لا يصدر عنه ذلك الفعل ايضا بعينه ولا داع الى
 الطرفين فالاول هو الفاعل المختار كالانسان في حركة المنسوبة اليه من قيامه وقعوده
 وامثالهما والثاني هو الموجب كالنار في احراقها والشمس في اشراقها فظهر الفرق بين المختار
 والموجب من وجوه **ان المختار** يمكن الفعل والترك بالنسبة الى فعل واحد والموجب بالنسبة
 الى فعلين بان المختار يجوز تأخر فعله عنه والموجب يتعذر تأخر فعله عنه **وجوب كون المختار**
 عالما بفعله بخلاف الموجب **واعلم** انه قد اشتهر بين المتوهمين المتكلمين ان الفلاسفة
 قالوا بان يجب ان الله نعم المذكور والمحقوق فيفنون صفة هذا التوهم ويقولون
 بانهم يقولون باختيار نعم وقد حقق المحقق الطوسي قدس الله نفسه موضع الخلاف في نقضه

في
 في
 في

وقال الحكماء يقولون كفاعل فاعل بارادة مختار سواء قارنه فعله في زمانه او في غيره وموضوع
 الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في الداعي وذلك لان الحكماء يجوزون تعلق الداعي بالوجود مع
 انضمامه الى المعتدلة والداعي زليان فالفعل انما في ضمن نعمه فالواقدوم العالم والمتكلمون
 يقولون انه لا بد عموما الى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان او
 بتقدير الزمان ويقولون ان هذا الحكم ضروري اذ لو عدل الى الموجود لزم تحصيل
 الحاصل وهو محال اذ انقضى هذا فنقول استدل الحكماء على كونه نعم مختارا بما نقضوه ان لو
 لم يكن البارى نعم مختارا لكان موجبا وكما كان موجبا كان العالم قديما لكن ثبت ان
 العالم ليس بتقدير فلا يكون البارى موجبا فيكون مختارا وهو الماهم اما الصغرى فغير
 الشروعية الاولى فلعدم الواسطة بين المختار والموجب لما عرفت واما الكبرى اعني الشروعية
 الثانية اعني كمالا كان موجبا كان العالم قديما فلانه اذا ان يكون موجبا لذاته اي من غير
 توقف على شرط او لاذلة بل مستوقفا على شرط فان كان الاول لزم قدم انزه وسجل تأخر
 عنه لما عرفت من وجوب وجود المعلوم عند وجود علته الثابتة ويستحيل تأخر العالم
 عنه حيث قد ثبت قدم البارى لزم كون العالم قديما وان كان الثاني فاما ان يكون
 ذلك الشرط قديما او حادثا فان كان قديما لزم قدمه ايضا لان عند وجود العلة وشرطها
 يجب وجود المعلوم وحيث ما قديما فالملول قد يمر ايضا وان كان حادثا نقلنا
 الكلام اليه وتلك حيث انه يستدل الله نعم فاما ان يكون تأخره فيه لذاته او بشرط وقدمه فبما قدم
 العالم ايضا او بشرط حادث ونقل الكلام اليه ومعلوم ان اولهم الله

في
 في
 في

قال باري موجب الحق لما ذكر الدليل على نفي كونه نعم مرجحاً اشار الى جهة القائلين بالآ
 وهم الفلاسفة على ما هو المشهور والجواب عنها ونقد برحمتهم انه كلما كان العالم قديماً كان
 الموت فيه وهو الله نعم مرجحاً لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملائكة فظاهراً في الحالة
 كون القديم اثر المختار لما قرع من ان الداعي لا يوجب الا لا المعدوم فيكون الموت فيه
 مرجحاً وهو المله اذ لا واسطة بينهما واما حقيقة المقدم فلان كلما يتوقف عليه التأثير في
 وجود العالم اما ان يكون قديماً او حادثاً فان كان قديماً لزم قدم العالم لان عند
 وجود العلة التامة يجب وجود العلول اذ لو جاز عدمه حينئذ فلفرض عدمه
 في ذلك الوقت ووجوده في وقت اخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود والاخر بالعدم
 اما ان يفتقر الى مرجح غير الاول او الثاني فان افتقر الى مرجح لم يكن كلما لا بد منه في التأثير
 حاصل اولاً والافتراض انه حاصل ههنا وان كان الثاني اي لا يفتقر الى مرجح لزم الترجيح
 بغير مرجح وهو لا يجوز فاذا ذلك لزم استثناء العالم عن الموت لحوادث ترجيح
 احد طرفي الممكن على الاخر لا المرجح ولا سند بآب اثبات الارادة له نعم اذ ينبغي ان يعلم
 في اثباته على امتناع الترجيح بلا مرجح وان كان حادثاً افتقر الى موثر فان كان قديماً
 لزم قدم الحادث والآن لزم الترجيح بلا مرجح كما بيناه وان كان حادثاً افتقر الى موثر
 ويازم التساوي الجواب عن المنع من صدق المقدم اعني كون العالم قديماً وعند المنع
 ما تقدم من الدلالة على حدوثه في كل ما يتوقف عليه التأثير في وجود العالم ان كان قديماً
 لزم القدم فلما منع واليه اشار بقوله والملازمة الثانية ممنوعة لان ذلك انما يتم في

حق الموجب اما في حق المختار فلا اذ لا يلزم من وجوب العا والمختار وجود اثره مع جواز
 ان يخصه بوقت دون وقت لا امر بخلاف العلة الموجبة التي لا يجوز تخلف اثرها
 عنها قوله يلزم استثناء العالم عن الموت في ذلكنا ممنوع فان ترجيح احد الطرفين
 المتساويين على الاخر من غير مرجح محال وذلك يلزم من تجزئ السند بآب اثبات الصانع
 اما ترجيح العا على المختار احد طرفي فعله على الاخر لا المرجح فلا نسلم انه محال وسنذكر الامثلة
 في ردّها المشايخ وهو الجامع الذي يحضره عنيان متساويان والعطشان الذي يحضره
 اثنان متساويان والهاب الذي يحضره طريقان متساويان فانه يختار واحد منهما
 على الاخر مع انه لا يخص هناك لان المخصص هو العلم بمرئيه احدهما على الاخر و
 العلم منتف والمخصص منتف والمزنية في نفس الامر لا تصلح للمخصصية هذا تقرير
 ذكره المصنف من الجواب وهو جواب البصريين من المعتزلة وفيه نظر لان الضرورة
 قاضية بطلان الترجيح من غير مرجح مطلقاً والامثلة المذكورة لا تنفع هنا اذ عدم
 العلم بالمخصص لا يثبت المخصص مطلقاً مع اننا نمنع عدم المخصص في تلك المواضع اذ قيل
 الفاعل فيما ذكره الى احدهما صالح للتخصيص وحينئذ نقول في الجواب عن اصل
 المشبهة ان المختار امتقاره الى الموت لمخصص وهو العلم لازماً باشتغال الفعل على
 مصلحة لا يحصل الا في ذلك الوقت وحينئذ لم يحصل العالم ازل ولا وان كانت شرائط
 الموتية اذ لم يمتع اننا نقول ان دليلكم هذا معارض للحادث اليموي ونقد بره ان نقول ان
 اليموي مرجح حدوثه فلا بد له من موثر فكلما لا بد له منه في وجوده اما ان يكون قديماً

حادثاً فان كان قدراً لم تقدم الحادث اليموي وهو محال وان كان حادثاً لم يزل التسلسل
في ما هو جوازم عن الحادث اليموي فهو جوازم عن العالم **قال** تنبيه الخ **قال** لا
يتم كونه نعم قادراً شرع في حكم قدرته فقال قدرته تتعلق بجميع المقدورات وهو مذهب
الاشاعرة وجماع عن المعتزلة والاعامة وخالف كثير من الناس في ذلك فان الحكماء
منعوا من قدرته على اكثر من الواحد وحكوا بانه لا يصدر عنه بذاته الا شئ واحد هو العقل
وقد تقدمت حجتهم على ذلك والجواب عنها جاعل من المتكلمين وهو السلب قدرته عن
اشياء سياتي ذكرها وذكر حجتهم للجواب عنها مفصلة والدليل على اكل المقام من غير
قدرته هو ان نقول ان ثبت كونه قادراً على بعض المقدورات وجب ان يكون قادراً على
كل المقدورات لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم فالناتج مثله في الثبوت بيان الترتيب هو
ان ما لا يحل ان يكون ذلك البعض مقدوراً فهو الامكان لا يستلزم كون الواجب والمنتهى
مقدوراً عليه ما هو الامكان وصف مشترك بين ما عداوانه المقدسة لاسيما من دليل
الواجب فيكون الكل مشتركاً في صحة المقدورية فلو كان قادراً على البعض دون البعض
المخصص اتا ذات المقدور وهو باطل لا يثبت ان المقتضى لمقدورية مشترك فتكون المقدرة
مشتركة او ذات الواجب نعم وهو باطل ايضا لكن بما جردة مستساوية النسبة الى الجميع فاذا
استقي المخصص بالنسبة الى المقدور بالنسبة الى ذاته نعم يجب ان يكون قادراً على الكل والا
لزم التخصيص غير مخصوص بمسألة **قال** وخالف النظام في ذلك **قال** لما
اثبت عموم قدرته شرع في بيان المذاهب الباطلة في هذا الباب وذكر حجتهم في بعضها

تغير

مذهب النظام وموانه لا يورثه ليقع على القبيح واستدل عليه انه لو كان قادراً على القبيح لزم
كونه جائلاً او محتاجاً او لازماً محال بتسميه فكذلك الملائكة بيان الملافة انه لو صح قدرته عليه لكان
ممكناً بالنسبة اليه والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فليقرض ذلك القبيح واقعاً فاشان
يكون عالماً بقبحه اولاً فان كان الثاني يلزم كونه نوحاً هلاً وان كان الاول لزم احتياجه
اليه اذ لم يكن محتاجاً اليه لما صدر عنه لان الغنى عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله اذا كان
حكماً والباري ثم حكمه فلو وقع منه لما كان ذلك الحاجة اليه فقبائل الملافة واتاحت اليه
اللازم فلما ياتي الدلالة على كونه نعم عالماً بكل العلومات غنياً فاعداه والجواب لا
يلزم من كون الشيء مقدراً ان يكون واقعاً الجواز كون الشيء ممكناً لذاته غير واقع والجهل
والحاجة المذكوران لا زمان لوقوع القبيح لا المقدورية فان الواحد منا قادراً على القبيح
ولا يقع منه لعدم الداعية اليه نعم يتنوع وقوع القبيح منه نعم لاستزاده الجلال والحاجة
المستحيلة ان عليه قلبه ولا تمناع من حيث الحكمة اشان الاجاب سوال من قدرته ان
صدور القبيح اذا كان ممنوعاً عنه كما ذكرتم لا يكون قادراً عليه اذ لا شئ من المنفع
مقدراً واجب **باب** بان القبيح له اعتباران احدهما بالنظر الى ذاته وثانيها بالنظر
الى الحكمة ثم فالاول هو ممكن وبهذا الاعتبار يكون مقدوراً او بالثاني فهو ممنوع
فلا تمناع حينئذ من حيث الحكمة لا عن كونه ممنوعاً في نفسه **قال** وخالف عباد
حيث حكم بان ما علم الله وقومهم هو واجب **قال** من المذاهب الباطلة مذهب
عباد ابن سليمان الصيرفي وموانه نعم لا يقدّر على فلان معلومة وتقدر بحجته اثباتاً

اقول
هذه

علم الله ثم وقوعه وجب وقوعه وما علم عدمه امتنع وقوعه اذ لم يقع ما علم وقوعه اذ
وقع ما علم عدمه لزم انقلاب علمه جهلا وانقلاب علمه ثم جهلا محلا فيكون خلاف ما
علم وقوعه مستغنا وخلاف ما علم عدمه واجبا فيصدق قياس هكذا خلاف معلوم واجب
او ممتنع ولا شيء من الواجب والممتنع يقدّر عليهما فلا شيء من خلاف معلوم يقدّر عليه اشياء
الصغرى فكان زناه واما الكبرى فلا تنساق للعدّة يصح وجوده ويصح عدمه
والواجب لا يصح عدمه والممتنع لا يصح وجوده فلا فائدة عليهما في الجواب بل وجوبه
انه لا يري من دليلكم هذا ان لا يكون له ثم مقدرا واصلنا عن غير الله لان الله اشياء
معلوم الوجوه او معلوم العدم ومقتضى الاول ممتنع والواجب والممتنع لا يقدّر عليهما فلا
قدرة حسيذبة ان اوسط القياس غير محذوف في المقدمتين فان الواجب والممتنع في
الصغرى مما لا يصلح بالغير وهو معلق العلم بيقينهما وفي الكبرى الذاتيات
فان المتناهي للعدّة هو الواجب الذاتي والامتناع الذاتي واذا لم يجد اوسط
القياس لم يحصل الاستنتاج وان العلم تابع ولا شيء من التابع يورث فلا شيء من العلم يورث
واذا لم يكن العلم مورثا لم يتغير الشيء من امكانه الذاتي للوجوب او الامتناع اشياء
الصغرى فلا مثالا للمعلوم وحكاية عنه ومطابق له والاصل في المطابقة هو المعاني
فيكون العلم تابعا لوقوعه ووقوعه تابع للعدّة عليه واما الكبرى فلان التابع
متأخر ولا شيء من المؤثر يمتد في وقوعه مؤثرا لزم كونه متوقفا على ما هو مؤثر في وقوعه
هذا الجواب نظرفانه انما يتم في العلم الاستغالي الذي غيبي وعلم الله سم فعله وخالف الكسبي

حيث زعم ان الله تعالى لا يقدّر على مثل مقدور العبد الخ من المذهب الباطنية
مذهب ابي القاسم الكسبي ويقال له الباطني ايضا وهو انه تعالى لا يقدّر على مثل مقدور العبد
واستدل على ذلك بان فعل العبد اطاعة ارسفه او عبث لانه اما ان يقع لغرض
اولا والثاني عبث والاوّل ايضا ان يقع موافقا للامر الشرعي اولا والاوّل اطاعة
والثاني سفسه ففعل العبد لا يخالف عن احد هذين الثلاثة فلو قدر الله تعالى مثله لوصف
فعله بالطاعة والسفسه والعبث والاوّل يستلزم ان يكون له تعالى امر موهوم
والاخران يتحاجان والعبث مستحيل عليه فلا يقدّر على مثل فعل العبد وهو الحكم والجواب
ان المصلحين فيما عرفت من قبلهما المختاران في الحقيقة كحكم الجبال وحركة اليد فان حقيقة
الحكمة بينهما واحد فالعقلان متوافقان في الحقيقة ولا يلزم من ذلك توافقهما في
العراض والطاعة والسفسه والعبث اوصاف عارضة للفعل لا لوجب له مخالفة
ذاتية واعتراضا لمحقق الخلاصة نصير الدين القاشي قدس الله روحه على هذا الجواب
بانه لو كان مراد المستدل انه لا يقدّر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه
منه بدونها لانه يفتقر الى الجواب المذكور بل الجواب انه ان اراد بالعبث ما ليس بطاعة
مستغنا عدم جواز من الله فان افعاله كلها كذلك وان اراد الفعل الذي ليس
غاية صحيحه شيئا ممنوعا فان المباحات كلها ليست طاعة ولا عبثا ولا سفسه بها
التقسيم سلبا الحصر لكن لا يسلم انه لا يقدّر على الطاعة والسفسه والعبث فانها
يمكنه وكل يمكن مقدور له لكن الصواب ان يقرر عن ذلك ولا يلزم من ذلك عدم القدرة

الاستغالي
الغريبي

قال وخالف الجبائيان حيث حكما بان الله تعالى لا يقدر على عيني مقدور العبد الخ
القول من المذاهب الباطلة مذهب الجبائيان الى علي وابنه ابى هاشم وجماعة
 من المعتزلة وهو انه تعالى لا يقدر على عيني مقدور العبد وان قدر على مثله وما بهما
 في ذلك السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي واستدلوا على ذلك بان الله تعالى لا يقدر على
 عيني مقدور العبد اجتماع قادران على مقدور واحد وهو باطل اما الشرطية فظاهر
 واما بطلان الثاني فلانه لو اجتمع على مقدور واحد قادران اجتمع انقيضان
 واللام باطل فكذا المأزوم ببيان الملاحظة ان المقدور من شأنه الوجود عند داعي
 القادر عليه والبقاء على العدم عند وجود صارف فلو كان مقدورا واحدا
 واقعا قادرين وفرضنا وجود داعي احدهما وجود صارف الاخرى وقت احدى
 لزم ان يوجد بالنظر الى الداعي وان يسمى على غيره بالنظر الى الصارف فيكون
 موجودا غير موجود ومما مستأفان هفت والجواب ان كون المقدور مشتركا انما
 يمكن اذا اضغ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافه الى احدهما فيمتنع فيه اشتراك
 من حيث تلك الاضافه والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على
 سبيل البديل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدور الاخر وحديثه لا يلزم
 اجتماع النقيضين لان بقاء المقدور على العدم عند وجود صارف قادر معين
 ممنوع بل عند ارتفاع مطلق الداعي ووجود الصارف كليهما وليس كما ذكره قديما
 نحن فيه وفي هذا نظر اما اول افلان الفعل قبل الاضافه الى احدهما لا يكون معين

مقدور احدهما بل يصح اضافته الى احدهما يصح اضافته الى الاخر وحديثه يتعلق قدره
 كل واحد منهما بثلث مقدور الاخر لا بعين مقدور وليس هو موضوع المسئلة واما ثانيا
 فان الصارف ليس هو عدم الداعي بل كما ان الداعي معنى موجود في القادر باضافه
 الى القدرة يصير القادر سببا تاما لوجود المراد كذلك الصارف معنى موجود في القادر
 باضافه الى القدرة يصير القادر سببا تاما لانعدام المكون وعدم الداعي لازم له
 ولما كان الحالك كذلك يجعل احدهما سببا تاما لثقل به دون الاخر كما ان الجواب ان يمتنع
 اقوى القادرين كما اذا اراد الله تعالى فعله العبد ومنع قوة القادر التوحي
 القادر الاخر لا يخرج عن قادرية لافعل القادر مشروط بعدم المانع
القول في انه تعالى عالم الخ لما فرغ من بحث القدرة شئ في بحث العلم والحق
 العقلا على كونه تعالى عالما خالف في ذلك جماعة من الفلاسفة سببا في البحث معهم
 وقيل الحوض في الدلالة على هذا المظهرين المراد من كونه عالما فنقول ان الايمان الذي
 لم يكن عالما بالمسئلة تفرقت له يحصل له حالة لم تكن حاصلة من قبل ومن ظهور
 المسئلة له فالعلم بعبان من ظهور الاشياء واكتشافها للنفس وعلم الله تعالى بالاشياء
 عبان عن ظهورها له واكتشافها لا بمعنى انها لم تكن ظاهرة له ثم ظهرت له
 واكتشفت بل بمعنى انها ظاهرة لذاته غير غائبة عنه ان لا اوباد ولا يتغير ذلك الاكتشاف
 والظهور فيعلم الثابت تاجدا والمتغير حاصلا في حينه غير حاصل في غير من الاشياء
 ولا يغير غير متغير لان في الارض ولا في السماء من غير ان يحصل لذاته المقدسة حركه

صفتها او يتغير حالها الى حال اخر فاعلم ان المقدم قد استدل على كونه نعم
 عالما بوجهين **الاول** نفع الاعمال المحكمة متقنه وكل من كان كذلك فهو عالم فانه نعم عالم
 والمقدمتان ضروريان اما الصغرى فالجواب لا عليها لان المراد بالاحكام هو
 الترتيب العجيب والتاليف اللطيف المستتبع لخاص كثيره المشتغل على منافع عظيمة
 وذلك ظاهر مني العالم فانه اما فلكي او عسرى والاحكام ظاهر في القسمين اما
 الفلكي فبين لمن تامل خلق الافلاك ونضدها وترتيبها وما ترتب على حركاتها
 من وجود الليل والنهار وما يحصل فيها من الافعال العجيبة واما العسرى فلا
 اتاسا بطا ومركبات والاحكام ايضا ظاهر في القسمين خصوصا في بنية الاشياء
 كما قالتم في انفسكم فلا تبصرون وذلك بين لمن نظروا في علم التشریح واما الكبرى
 فتبينه لان بديهة العقل ذاكه بان امثال ذلك لم يصدر عن لاعلم له وان
 صدر فلا يمكن ان يتكرر بعد اخرى فان من يكتب مراءا خطا حسنا لا يصدر انما
 جاهل بالخط مع انه لا نسبة لما في ذلك الخط من الاحكام والالتفات الى ما في اوله
 من افعال الله نعم فاذا كان العلم الضروري حاصله هنا فكيفما اولى ان قلت
 الكبرى منقوضة بالخلق فانه بيني وبيننا مسددا يعجز عنه الخداف في الهندسة
 والعلموت فانه بيني وبيننا في غاية الاحكام والنفذ فانه يصدر عنه افعال المحكمة
 وسائر الحيوانات فانه يصدر عنها افعال عجيبة لطيفة مع انه لا شيء منها بعالم بسوق
 ايضا بالمجتهدي بفعله غير ممكن فيقش نقشا محكما مجتهدا ينقش النقاش فانه يفعل

فلا

فعلا محكما مع انه غير عالم بالنقش قلت الجواب عن الاول من وجوه اربع كون
 تلك الحيوانات فاعلة لما ذكرت بل الناعلة في الحقيقة هو الله كما يقول الاستغري
 او ان الناعلة لا لطبع ليس فاعلا بل حقيقة بل هو فعل الله لانه فاعل السبب فيكون
 فاعلا للسبب **ب** سلنا كونها فاعلة لكن ننوع كونها غير عالة بها يصدر عنها
 بل هي شاعرة بافعالها كلها لا بد لنوع ذلك من دليل **ج** سلنا انها غير عالة لكن
 خلق مثل هذه الحيوانات تحكم والهاها فاعل كل هذه الافعال احكم من ايجادها من
 غير قسط وعن الثاني لا نسلم ان المجتهدي فاعل حقيقة اذ ليس هو مستقلا في
 فعله المحكم بل بشاركة المجتهدي ولذلك لو انفرد لبرأت بشي بعبودية فالنقض بغير
 وارد سلنا لكنه صادر منه على وجه الذرة ومرادنا يكون كل من صدر عنه
 فعل محكم عالما هو على سبيل الدورام والاستمرار المجتهدي ليس كالمال الذي لا يتغير
 ذلك سلنا لكن المجتهدي عالم بفعله حال ابتداءه وان لم يكن عالما به مطلقا ومبينه
 يصدر عن من فعله فعلا محكما فهو عالم به **الف** انه نعم مختار وكل مختار عالم اما الصغرى
 فقد تقدمت واما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة العصد والاراع والعقد
 التي مسبوقة بتصور اولها لكان توجه اختياره باليد دون غيره من الاشياء ترجيحيا من
 غير مرجح وهو في الضرورة **الذ** وهو عالم بكل المعلومات الخ **الباري**
 نعم عالم بكل البصير ان يكون هي ان يكون معلوما واجبا كان ممكنا او مستغافرا كان اق
 حادنا كليا كان او جزئيا شاعرا كان او غير شاعرا خلافا لجماعة من الفلاسفة سيما الفلاسفة

اراد الله
 بلفظ قراته
 او

والدليل على ما ادعينا هو ان نقول ان صح ان يعلم كل معلوم وجب ان يعلم كل معلوم
لكن المتقدم حتم فالثاني مثله اما الملازمة فالوجهين / ان صفاته عين خلتهم نفسية
والصفة النفسية كلما صحت وجبت اما ان صفاته نفسية فلما ياتي من كونها نفسية
ومعلوم لذاته واما انها كلما صحت وجبت فلما هذا لو لم يكن كذلك لتوقفت على الغير فلا يكون
ذاتية بانه اذا صح ان يعلم كل معلوم لم يجب ان يعلم كل معلوم لكان اختصاصه على البعض
دون البعض رجحان غير مرجح وهو محال واما الحقيقة المتقدم فلا يتم في كل شيء ان
يعلم كل معلوم اما الصغرى فتأتي واما الكبرى فلان معنى الحق هو الذي لا يستحيل
ان يتدور ويعلم ونسبته هذا الحكم الى العلم يصح ان يعلم واحد **والله** واعلم ان اضافة
العلم الى العلم كاضافة القدرة الى القدرة **والله** هذا الشأن الى جواب حجب منع
من علمه ثم بالجزئيات وتحرير البحث هنا ان نتول العلم بالجزئيات يقع على وجهين احدهما
ان يعلم انه وقع او سيقع او انه واقع الآن الثاني ان يعلم موقفا بسببه وبالزمان لاسن
حيث انه وقع او سيقع مثل العلم بان اذا وصلت الشمس الى حد معين يقع التسطيط بها
وبين القمر للأرض ويحصل الخسوف وهذا العلم واقع قبل وجود الخسوف وبعد
ومعه فلا يعلم انه وقع الخسوف او سيقع او هو واقع الآن وللخلاف في انه علم عالم
بالجزئيات على الوجه الثاني اما الخلاف حصل بين الحكماء والمتكلمين في علمه ثم بها اتفق
الاول فذهب الحكماء الى منه محتملين بانه لو علم الجني شي على وجه يتغير لزم تغير علمه
وهو محال ببيان الملازمة انه اذا علم بان الخسوف مثلا قد وقع ثم ان الخسوف عدم هل سيقع

علمه

علمه برقع الخسوف لم لا فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه يتم محال وان كان الثاني لزم عدم
العلم الاول وجوده وغيره ذلك تغير في علمه وهو محال واما بطلان اللازم فلان علمه يتم بنفسه
ذاتية لزم من تغيره تغير الذات وهو محال اجاب المصنف وجماعة من المحققين بان العلم من الصفات
الحقيقية التي لا يتغيرها الاضافة الى العلوم كالقدرة التي لا يتغيرها الاضافة الى القدرة واذا اعتد
العلوم عدت اضافة اليه كما انه اذا عدم الميزور عدت اضافة القدرة اليه ولا يضر القادر
عدم مقدور ولا يعلم عنه صفة الحقيقة بل اضافة اليه كذلك العلم اذا تغير معلوم عدت
تلك الاضافة المستقلة به وهو امر اعتباري ووجدت اضافة اخرى ولا يتغير العلم الذي
هو صفة حقيقية وفيه نظر او يلزم ان يكون العلم صفة ثابتة على ذاته وهو باطل بل الجواب ان
جميع الموجودات من الازال الى الابد كل منها على ما هو عليه متشكك وقد قدم ببيان اول المسئلة
الآخر وهو يعلم ذاته خلافا لبعض الفلاسفة **والله** الباري يتم يعلم ذاته لانها
من المهنات التي يصح ان تعلم وكلما يصح ان يعلم يجب ان يكون معلوما له نعم فذاته تعلم على
والمقدسات تقدم ببيانها وخالف بعض الفلاسفة في ذلك ومنع من علمه ثم بذاته واجاب عليه
بان العلم اتا صورة اضافة وكلاما سحيا لان في حق العالم بنفسه اتا على تقدير الاصول
فلما يلزم منه اجتماع الاشكال وذلك لان العلم بالشيء هو صورة مساوية للعلم في
ذات العالم فلو علم ذاتا في ذات صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع المشأين وهو محال
واتا على تقدير الاضافة فلما يلزم منه اضافة الشيء الى نفسه وهو غير معتول لان اضافة
نسبة تستدعي منتسبين متقاربن والشيء لا يتاير بنفسه والجزء ان هذا ضعيف امكن ان يتدبر

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة فلان حصول الصورة انما ينفق اليها في عالم معلوم مغايرة لذاته فيحتاج
 للحقيقة صورة مساوية لذلك المعلوم ليشاهدا ويطلع عليها فيحصل العلم
 بذلك المعلوم اما العالم بذاته فالعالم والمعلوم شئ واحد فهو يعلم ذاته بذاته لا
 بصورة مغايرة لذاته فلا يلزم اجتماع الاشياء على تقدير الاضافات فقد
 اجاب الرئيس ابن سينا بان الاضافة لا تستدعي المغايرة الخارجية بل الذهنية
 وهي هنا حاصلة فان الذات من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة
 فان المغايرة ولو بوجه ما كانت متعارضة فخر الدين الرازي بانه يلزم منه الدوران هذه
 المغايرة تتوقف على قيام العلم بالذات حتى تصير الذات عالمة ومعلومة باعتبارين
 والفرض ان العلم اضافة تستدعي المغايرة السابقة على قيامه بالذات فلو كانت
 المغايرة الاولى هي هذه لزم الدوران اجاب المحققون بان مراد الرئيس ان
 الذات من حيث يمكن ان تكون عالمة مغايرة لها من حيث يمكن ان تكون معلومة وهذا
 التقدير لا يتوقف المغايرة على العلم بالفعل بل على امكان العلم فلا يلزم الدوران
 وفيه نظر فانه لم يسله صفة كالتية بالامكان والقوة بل كالاتم كمالها بالفعل وكما
 صح له شئ وجب له وحسب يعود السؤال من اصله **قال** البحث الرابع في انه
 نعم في دحض قوم **الشيخ** انتفى الغشاة على وصفه نعم بالحياة واختلافها في شأني
 ذلك فذهب الذين يقولون بزيادة الصفات عداة ومعهم جمهور المعتزلة ولا
 لي ان له نعم صفة ثبوتية زائدة على ذاته هي الحيوة لاجلها يصح ان يقدر ويعلم وذهب

لنا زيادة الصفات وهم الحكماء والحقين البصري والمحققون انما صفة سلبية
 ومعناها انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ولا شك في ان هذا الوصف ثابت له نعم ضرورة
 بعد ثبوت كونه قادرا وعالما والحقا وضرر المحكي بانه الدراك الفعال وهو قريب مما ذكرناه
 احتج الاولون بانه لو لا اختصاص ذاته بما لاجله صح ان يقدر ويعلم لزم تخصيص
 غير تخصصه واللازم باطل فاللزم مثله ببيان الملازمة ان الذات متساوية
 في الذاتية فاخصا من بعضها بصفة القدرة والعلم دون بعض يستدعي ذلك الحجاب
 من وجه آسئنا انه لا بد من تخصص لكن لم قلتم ان زائدا ولم لا يجوز ان يكون الحصة
 ذاته نعم بسلطان ذلك لكن ماذا تكون مبنية على تساوي الذات وهو مخرج بذاته نعم
 محال لئلا يساوي الذات كالحجب ببيانهم سلطنا تساوي الذات لكن اختصاص ذاته نعم
 بتلك الصفة دون باقي الذات ان لم يكن لمخصص لزم تخصيص غير تخصصه وهو
 محال وان كان لمخصص نقلنا الكلام اليه وهما **قال** البحث الخامس في
 انهم يريدون وخالف في ذلك جمهور الفلاسفة **الشيخ** انتفى المتكلمين على وصفه
 نعم بالارادة وخالف الفلاسفة في ذلك ولم يثبتوا له نعم هذه الصفة بناء على
 ان القاصد الى ايجاد شئ يكون مستلزما لذلك الشئ من حيث انه اذا فعله حصل ما هو
 به ان ينعله فان القاصد لا يبادي شئ لو لم يكن ذلك الشئ اولى به لما توجه المقصد
 نحن فلو كان نعم **الشيخ** لكان مستلزما فيكون ناقصا نعم الله عنه وفيه نظرية فانه يجوز
 ان يقصد الى ايجاد شئ يكون ذلك الشئ حسنا في نفسه فان نفع الغير حسن في نفسه واحتج

المتكلمون على ثبوت الارادة بما ذكره المصنف وتقريره الله تعالى نعم اوجد العالم في وقت وجوده
 دون ما قبله وما بعده مع تساوي كادقات بالنسبة الى الفاعل والقابل واوجبه على
 شكل دون شكل فانه جاز ان يكون مثلنا او ربنا او محسنا او غير ذلك من الاشكال الممكنة
 للجسام فاخصاها وجوده بوقت وشكله بما هو عليه فيبقى المخصص لما عرفت من
 استحالة التخصيص من غير تخصيص فذلك المخصص للجائز ان يكون هو القدرة لا
 شأنها اليجاز من غير تخصيص بوقت او وصف والا لم يصح الفعل في غير ذلك
 او على غير ذلك الوصف ولا العلم لان العلم تابع للعالم بمعنى انه مستفاد منه فان
 كون الناطق مأخوذا في علمنا به واذا كان تابع لا يكون مخصصا لان المخصص يتقدم
 والتابع متأخر ولا باقي الصفات وكذلك ظاهره ان يكون المخصص امر الخروب
 الارادة وهناك نظر فان كون العلم تابعا انما في العلم لا في الفعل المستفاد من كماله
 الخارجية لا العلم المحسوس بل على وعلم الله من القسم الثاني ويبيد يكون متقدما
 فجاز ان يكون مخصصا وهو العلم باشتغال الفعل على المصلحة وقوله وهل الارادة في
 حقه نعم الخ قد تقدم في باب الاعراض تحقيق ذلك المقام ونقول هنا ذهب
 ابو الحسين الى ان ارادته تقم عمله بالمصلحة لان هذا المعنى صالح للتخصيص
 وكما صالح للتخصيص فهو ارادة اما الصغرى فلان العلم بالفعل المشتمل على
 المصلحة او العسفة المعينة مخصص ومميز له عن باقي الافعال وذلك ظاهر
 واما الكبرى فلاننا احتجنا الى اثبات الاداة لاجل تخصيص الافعال وتميزها

بحر

بحيث يوقعها الفاعل على حال دون حال وقد صالح العلم المذكور للتخصيص فيكون
 هو الارادة والاعتراض عليه من وجوه **الم** لا يجوز ان يكون المخصص هو الميل الى الترتيب
 على هذا العلم كما تقدم بيانه وقوله ان من توارع المبلغ لقوي الحيوانية من مخرج
 لجواز ان يكون عقليا كما تقدم **ف** ان العلم تابع فلا يصلح للتخصيص ويرد على
 هذا ما تقدم من انقسام العلم الى اثنين والتابع احدهما لا غير **ج** قوله انه صالح
 للتخصيص فلما هذا لا يمنع من ان يكون هناك تخصصات اخر فان ذلك جائز ومع
 جواز لا يكتفي ذلك في بيان المدعى ذهب ابو القاسم البجلي الى ان ارادته في افعاله
 علمه بها وفي افعاله غيره امر بها ويرد عليه ما ورد على ابي الحسين البصري في
 العلم واما الامر مني معلل بالارادة مني مغاير لها وذهب التجار الى ان معنى كون
 مرادها هو انه غير مغلوب وللمكر من اذن سلبية مع ان ما ذكره لازم لافعال
 المراد لا ان نفس الارادة وذهبت الاشاعرة وبعض المعتزلة الى ان له صفته
 زائدة على الداعي من شأنها التخصيص لكن الاشاعرة قالوا بقدمها والمعتزلة
 مجردتها وسياتي تمام كلامهم واحتجاجهم والجواب عنه **الم** البحث السادس في ان تقم
 مدرك الخ **الم** اتفق المسلمون على وصفه نعم بالادراك لوروده كذا في الكتاب العزيز
 واختلفوا في تسميته فقال ابو الحسين البصري والكعبة معناه علمه بالمدركات وقاله
 الاشاعرة واكثر المعتزلة انه زائد على العلم احتج ابو الحسين على مذهبه بان الادراك في حقه
 ثم انما ان يكون هو العلم او لا حساس او غيرهما ولا خير ان منفيان فتعين الاول وهو العلم

ايسر
 بلغت قوته

حروفاً واصواتاً في اجسام مخصوصة لتدل على المعاني التي يريد الله التعبير عنها
 وقالت الخبالة كلامه عبارة عن الحروف المسموعة عنه لكنه عندهم قديم وقالت
 الاشاعرة ان كلامهم معناه واحد قائم بذاته كان قديماً ليس بامر ولا شيء ولا خبر ولا
 استفهام ولا غير ذلك من اساليب الكلام وليس بصوت ولا حرف تيد عليه العبارة
 وسيأتي تمام كلامهم في هذا المقام واختارنا لمذهب المعتزلة وهو الحق واستدل
 على ثبوت الكلام له ثم بهذا المعنى بوجهين عقلي ونقلي اما العقلي فلان ايجاد
 حروف واصوات في جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله ثم
 فثبتت الكلام بهذا المعنى مقدور لله اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما
 تقدم من كونه قادراً على كل الممكنات واما النقل فنقول ثم وكل الله موسى تكليماً
 ولان كلامه ثم سمع ولا شيء من غير الحرف والصوت بسمع فلا شيء من غيرهما بكلام
 له ثم اما الصغرى فلعلنا نرى حتى يسمع كلام الله واما الكبرى فظاهرة لا
 يقال استدلت على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور ببيان ان كون القرآن
 حجة يتوقف على كونه كلام الله وكونه كلام الله يتوقف على ثبوت كونه متكلماً
 وقد اثبت كونه ثم متكلماً بالقرآن فيلزم الدور لا نحجب عنه بان لا نسلم ان
 كون القرآن حجة يتوقف على كونه ثم متكلماً بل يتوقف على صدق الرسول
 وصدق الرسول يتوقف على العجز وهو اعلم من القرآن لحصوله في غير القرآن من
 اشتقاق القوم وغيرهم ثم نستدل على كونه ثم متكلماً بالقرآن لان حيث انكلام الله

بل من حيث انه اخبار الرسول الصادق في كل خبره او يستدل بالقرآن على صدق
 الرسول لامن حيث انه كلام الله بل من حيث اخباره الحاصل في فصاحته وفي اسلوبه وتركيبه
 قوله والمعتزلة بالقرآن اظهروا ان هذه المسئلة من جملة المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة
 وقد طول الفريقان في تقرير الكلام ونحن نذكر احصاء ما ذكره الاشاعرة وما اورد عليه
 المعتزلة فنقول ذهب الاشاعرة الى انه ثم متكلماً لدلالة العقل والنقل عليه وان كلامه ثم
 معناه قائم به وانه واحد ليس بامر ولا شيء ولا غير ذلك وانه قديم والمعتزلة بالقرآن انك
 هذه المدعيات فلنورد كلام الفريقين لمختصين له باوجز عبارة وذلك في مسائل التي تات
 الاشاعرة البارى ثم حتى وكل شيء يصح ان يكون متكلماً فلولم يكن البارى ثم متكلماً لكان موصوفاً
 بصفة وصدق نقص تعالى الله عنه قالت المعتزلة لانهم ان كل شيء يصح ان يكون متكلماً
 ولا نسلم انه لولم يكن موصوفاً به لوصف بصفة ولا نسلم ان صفة نقص وقد قدم بيان ذلك
 كله في مسألة الادراك الثانية قالت الاشاعرة الكلام عندنا مقول على اثنين الاول الكلام
 الحق وهو ايجاد الحروف والاصوات الدالة على المعاني كما ذكرتم والثاني المعنى الذي يعبر
 عنه بتلك الحروف والاصوات وهو الكلام النفسي كما اشار اليه الشاعر ان الكلام في
 الفراء وانا جعل للسان على الفراء دليلاً اما القمير الاول فالاشاعرة فيه واما
 الثاني فيدل على ثبوته انه ثبت ان الالفاظ موضوعات بآثار الصور الذهنية فاذا انطلق
 احدنا بغير ذلك المدلول عليه ليس هو اعتقاد كانه قد خبرنا لا يعتقده وليس هو العلم
 ولا القدر وهو ظاهر ولا الازالة لان الشخص قد يامر بالامر الذي كان في نفسه الامر لغير اقامة

لغيره عند السلطان حين توعده على ضربه فانه يا امرطائب غير يريد لطاعته فان طاعته
 مستلزمة لعقاب السلطان له والعاقلة لا يريد ضرر نفسه وظاهر ان غير ذلك من الصفات
 ليس ما وضع له لفظه ان يكون معنى اخر وهو الكلام النفس وبدل على تسمية كلاما البيت
 المذكور وجنيد نقول لماذا لا دليل على كونه شكلا فلا يجاز ان يكون كلامه هو القسم الحرفي لان
 كلامه صفة وصفة الشيء تقوم به لكن الحرف لا يقوم به فلا يكون صفة بمعنى ان يكون هو القسم
 النفس وهو المقام والله نعم شكك بمعنى انه قائم به ذلك المعنى النفس وهو المقام والله نعم شكك
 بمعنى قالت المعتزلة لا شك ان المتبادر الى الاذهان من قولنا تكلم فلان ليس الايجاد
 الحرفي والاصوات وذلك لا شك فيه ولهذا لو قال شخص عن الاخرى والسالك انهما متساويان
 كذبه العقل في ذلك ولو كان الكلام ما ذكره لما يباغ لهم تكذيبه لان الاخرى
 والسالك لهما ذلك المعنى والمراد من البيت المذكور تخيل الكلام ولا مكان الاخرى شكلا
 مع انه كلام شعري غير مفيد في المباحث العلمية وقوله في الاستدلال على القسم الثاني
 بان اللفظ موضوع للصورة الذهنية مسلم لكن لا يجوز ان يكون ذلك المعنى مقبلا
 العلم فان صور الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها بحيث تضييق تصديقا
 وكلاما من اقسام العلوم ولا نسلم اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاحكم وهو متروك
 سلمنا لكن قولكم ليس بارادة لانه قد ياتر بالايدي منزع فانه كالا يريده العاقل ضرر
 نفسه كذا لا يطلب بل يوجد صورة الامر وليس بامر حقيقة لان الارادة شرط في الامر
 عند بعضهم وليس له ارادة ثم اننا نقول ان الحكم بالشيء يسبق بالعلم به وما ذكرتموه غير

منهم

باليد والناس عند السر بطول القلب مظهرها واما وحالها
 لطفها لان المحلف اذا عرق ايده من ترك المعروف او فعل المكر مع
 و ذلك على بعض لوحه كان ذلك صاروا له عن ترك المعروف وفعل
 المنكر ولما القسم المعروف الى الواجب والبدن القسم الامر لهما
 واشكركم لا ينقسم الا القسم الذي عنده وطريق معروفة وجوبه السمع حالها
 لبعضهم والامر انما كل معروف وارباع كل مكر او احلا له الواسع
 والباقي ينقسم الى قسمين الملاءمة ان الواحدا العقلية عاقبة على كل
 وتحقيق وجه وجوبه او لما كان الامر المعروف وهو الحمل عليه
 والامر عن المنكر هو السمع منه فلو وحسبا با العمل لوجبا عليه
 نعم فان فعلها لزم ارتفاع المنكر و وقوع المعروف والوحدان
 بجلاوه وان لم يعملها كان الله تعالى بالواجب وهو باطل لهما
 لعدم واما يجب الامر بالمعروف والامر عن المنكر لروا علم
 علم الامر السامى يكون المعروف معروف او المكر مكر او
 خوبر ما امر والامر السامى السالك ايضا المقسم عليه
 وعلى غيره مالا يستحق وجوبه على تكفائه لان العرض على
 المعروف وارتفاع المنكر المقسم السالك خبر
 2 المعاد ووجه صاحب المجلد 2 حصة الانسان

العلم بالامر

اختلف الناس في ذلك اخلاقا عظيما واعدت مداهلهم
 اصطرب ارامهم وقد ساءلوا في كتاب الماهية بلغنا من
 او اول العلم في ذلك كتاب الهامة وليس في هذا المختصر على
 المشهور وهو مذهب الاول اذهب الله انرا لمعلم من ان
 الانسان عيان عن اخرا اصله في البدن من اول العلم اخره
 ولا يطرق العلم الرادة والنقصان والما في مذهب الاول
 ان الانسان عيان عن جوهر مجرد معلون بهذا البدن يعلق العاقل
 بعشيقته واسدلولون بان كل عاقل حكم على داته بالفعال والافاض
 بالهوارص النفس من غير ان يشعروا بذلك الجرح واحج الا حزون
 ان هما معلومات غير متقنه فالعلم بها غير متقسم في العلم غير متقسم
 وكل جسم وصياني متقسم مع ان كل العلم ليس حتما ولا حيايا
 اربع مبادئ الاولى اثبتت المعلوم على المفسر وهو ظاهر
 فالعلم واحد الوجود وهو غير متقسم لان المعلوم ان كان
 فهو غير متقسم وان كان مركبا استحالة معرفة الاعداء معرفة السات
 فالحق القطعي بالوحدة فاما المعلومات وهي غير متقنه فعدب
 المطلوب للناس ان العلم بهذه المعلومات غير متقسم لانه لا يقسم
 لكان جزءا واما ان يكون علما ذلك المعلوم او يكون جزءا ذلك المعلوم والما

في
 ١٢

في
 ١٣

في
 ١٤

فخذ اما الاول فلان عند اجتماع الخوازم لم تفصل امر زايه لم يكن العلم
 علما وان حصل كان التركيب في اقل العلم او فاضله لا فيه واما الثاني
 فلا سلام المساواة بين الخرز والكل وهو محال واما الثالث فلا
 تنالها العلم المعلوم وقد فرض غير متقسم الثالث ان كل العلم
 غير متقسم لانه لو انقسم فان كان حاله في جزء منه فعلم الكلام اليه
 وان حل في كل خزل لم يقسم العلم وقد فرض غير متقسم او حلول
 العرض الواحد في حال متفرع وهو محال الرابع ان كل جسم و
 متفرع وهو متفرع في الجزء الذي لا يحوي والاعراض اقسام المعرفة
 الاول فيله واما السات فينبغي ان لا يسميها في الماهيات
 المركبة ومع كون التركيب في العاقل والفاعل حاصه على قدر حصول
 الراية ومع المساواة في الجمعية على تقدير المساواة في التعلق و
 ايضا لا يتساوى بالوحدة والخاصة والرابعة ايضا قد تقدم
 التي السات في اعادته المعلوم اختلف الناس هاتفتهم المحضون
 والسات اجرون اما الاولون فقد اجروا ان ما عدم لم يبق له مويده
 يصح الحكم عليها بالامكان ولا يلزموا عدمه مع وجوده ويكون صفا
 معاد اول لا يتناقض امتناع من مثله لو وجد واما الاخرى فقد اجروا
 انه كل الوجود والقسم لانه ساق ما هيته بها يكون ما يكون

في
 ١٥

في
 ١٦

لا يستحق الاستقلال اليه من
 بعد ادعاء الضرر على الحكم الاول الذي الثالث في صحة
 عدم العالم خلافا للتلافة والكراميه لا نحدث فيكون
 ما حسبه فانه للوجود والعدم بالضرورة ولان استحالة العدم
 لو كان له ان كان واحدا لانه هذا حلف والانت المطلق
 وهو لعدم ام لا مع منه اواخير وانتهى والام بعد لا محاله
 اعاده الحدوم عن كل ما سرق احراره ومن حوزا اعاده المعزوم
 حكم بعدم ليقوله نعم كل من هالك الا وحده واوله اواخير ايه الخروج
 عن الاستغناء والحق استناد الاعداد الى العاقل لا الى ضد هو القائل
 ولا ان يعقل هو البقاء لعدم مطلقا انها وكذا تحلوا الا فلا
 واسارا الكواكب لا بها مكنه محدده وهو واقع لاحصاء الصافي علم
 في اليوم الرابع امكان خلق عالم اخر والكل مع المطلق لعلا
 في اصبح لما وجد هذا العالم لو هو بساوي الامثال في
 الاحكام وللإجماع ولقولهم نعم او ليس الذي خلق السموات والارض
 بعباد الاله واحتجاج اللاسعه باسكان الخلاه حسد ضعف لما
 لعدم من مؤان وحضرة العاصره بامكنه تاه حصار علم الحكم

الحكم

الخامس وجوب العطف
 في محله وجب القول باستقامه
 من حكمه نعم والى ماله وسان لوطه انه لو ان العطف
 الا لجاء من ماني المكلف واحده لتب ملكيه ولا يجوز
 معها عدم السعوره ويجيب السعوره صلى الله عليه واله لا غير
 من العمل ولا سلام التي وحسب استدا المكلف لفائدة
 دخول في الاسلام بعد الاستبصار واصحاب سماعه
 الادله بخلاف فالويع على كغيره فانه كوران لا يسمع ادله الحق
 فلا يحصل الاستبصار واسلامه لا يحسب به
 نوابا الى السادس في اسباب المعاد البدني
 والحلا في مع العلم سعة علم ان مع المعاد البدني سوف
 على امر من احد هما ان يعلم عالم كل معلوم والى انسه
 تعالى قادر على كل معدور ولهذا فان الكتاب العرفي
 استدل على اسباب المعاد البدني في عدة مواضع ومن
 موضع حكمه في بانياته فترها بين المعدوس اما انصاف
 الى القدر من قطا هراد الذي لا حصارى اما يصحها واما
 اقتناع الى العلم ولان الا بدان اذا تعرف واراد الله

العلم

واما كنفه الشرايع فلا واما الاستحقاق العاصي العوا
 بالمعصية بعد انفق علم اهل العدل خلافا للشارع لكنهم
 اختلفوا في المعصية على انه عقل والمرصيه والاماميه على انه سرجي
 اجمي المعصيه بان فعل العباد لطيف فيكون واحدا اما المعصيه
 الاول فلان الكلف متى علم انه اذا عصى عوف كان ذلك
 راجعا له واما الثاني فقد سلف الشيء السام في ثانيا
 صاحب النوايا والعقاب وعلى سقم صاحب الاول ذهبت
 المعصيه الى ان العلم بدوام النوايا والعقاب عيلا لانه حل
 في باب اللطف فيكون او حل في الوجوب ولان علم
 النوايا والعقاب الطاعة والمعصيه ومما علم في
 الدم والدم الدائم في الدم دوله العليين قدوم المحلول
 الاحزان ولان النوايا والعقاب كسب علوصها عن
 السواب فلو كانا مسقطين لكان النوايا مشوبا بالالم
 للعلم بان طاعة والعقاب يلد كذا الشيء الذي كود يرفع
 النوايا على سوط والا لا الشيء العاري بالله تعلم
 الى اهل يالبي صلى الله عليه وآله النوايا لا تعرف الله تعالى
 طاعه مستفعله بعض السالك استحقاق النوايا

هو
 الله
 عز وجل

لهذا

من وفاقا المواظفة او سقاطه العقاب لعوله تعالى لن اسرك لمخطف
 عليك فصول الغنى لم يعر باطلا في الاصل على تعدد السرور والام
 لما على بطلانه على السرور المحذور وادانته هذا فالا استحقاق ان كان
 ما ساكن مع بطلانه سقوطه بالسرور وان لم يكن ما ساكن مع بطلانه
 عدم الاستحقاق لوسط الاستحقاق الذي هو المواظفة فلم يحسب النوايا
 فيكون العمل باطلا الرابع في الاحاطة والتكليف استحقاقا
 في المعصيه وبقاها مما حاحه والمرصيه والاماميه والاستعصيه لنا
 لو نسا لدم ان يكون من فعل احسان او اساءه مساوئ من غير
 من لم يعلمها ولو زاد احد ههما بمرور من لم يفعل الامر وهو
 باطل قطعا ولان النوايا والعقاب لم يتناهما لم سفت
 احدهما الآخر وان ساقا اجمع الوجود والعدم في كل
 منهما لان المناقاه ماسه من الطرفين وليس اسسا الظاهر
 الساب في الظاهر لولي من العكس استحوايا لولا الاحاطة من
 زم من كسر ولم من اعلم عليه ما نوع متعدده لا الشيء والحوار المع من
 مع الدم على هذا القدر السرور الحاضر وعند اهل الكبار مسقط
 خلافا للمعصيه لما تولد تعالى من عمل مسال در حذر ابره ويعمل
 مسال در سر ابره والمطيع ما ماله اذا عصى الشيء ثوابا وعقابا

هو
 الله
 عز وجل

الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

والله اعلم
بما نزلنا
في كتابنا
والله اعلم
بما نزلنا
في كتابنا

الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

والله اعلم
بما نزلنا
في كتابنا
والله اعلم
بما نزلنا
في كتابنا

والله اعلم
بما نزلنا
في كتابنا

بسم الله الرحمن الرحيم

وافق العدا من هذه السنة الشريفة أو يوم نهار السبت
 إلى عشر شهر رمضان المبارك حرم بالجيز والاقبال
 سنة ختمه واسحق وماله واخذ من حرمه
 على يد اصغف عتاد الله وأحوجهم إلى حرمه
 وروى العلم محمد بن محمد بن العروى
 بعد الله عليه وعلى والده ومن
 المومنين المومنين وصلى الله
 على محمد وآله الطاهرين
 وسلم الله عليهم
 هذا ما كان يريد

ان الحجة لله من اسكني فها راييت محراب غير كرا
 بعد فها طابت حياتي بعدكم فها انت طابت حياتكم بعدى
 حياتكم جميعا طلكم هم واحد وملتقى في كلامهم هم واحد

فقد تك عند ضيق الامر لا راييت الدهوانت تحلية
 علمت ان غير كل ليس يدي وانك خير من لو في الله
 باب لياض العين ياخذ من ارجو ذوالابيض وغيره فخلق وخلق ويضع
 العين فانه يقول ان شاء الله تعالى

شعر

اما من زكي اصلا في صراط مفا رسا واثر فرغامينا وناخيا
 اذ كن كل الوعد الذي تحت به شياك الحنة لعلك لا تنسا

على نذر لوجه الله يزي مني حتما متا جعتني بعلم الداروا
 اصوم شهر اعطى من شرف روي ان لداك اليوم اخاروا

اذا تك كيت ايام بكم سافنت اقول بالله يا ايامنا عودي
 كاتني يوم ياتني كتابكم ملكك ملك سليمان ابن داودي

ادبت نفسي فما وجدت لها النفع من ربيها عن الكذب

وتركها غيب لنام فقد حرمها ذوالجلال في الكتب

ان كان حرفة كلامك يا نفس فان السكوت من ذهب
 كن ابن حشيت وكتب اذ تاتت مخوف عن النسب

ان الدمع يقول ها انا ليس القية من يقول كان راييت
 فالرجل الغر اصله صل والساكر الغر حل من قصب

صدوق م

وجود كل ما الى الا بالي ولا يخل عند مساره كتاب
 وذلك لانني انفتحت دهرًا على تحصيله شره الشبان
 قلب اليه الشافعي
 قل من يترعى من راء مثله ومن راء وحده فترى من قبله
 العلم يهي اهل ان ينعوا اهل له لعله يبدله لاهله لعله
 منسوخه قال في سؤل التمسك قال قد قرى في غير سؤل سار ابيض ومثلهما كذا في راء راء راء راء
 والكلمه في راء راء راء فانه نافع لفظ القرآن والحديث والعلوم والعلوم والعلوم والعلوم
 نعمة لنوار السعاده للخلق
 تعالى عن الخلق هان سلطان عز
 الى السان في ثنائك قاصرو
 ولكن ذل عند بابك عن غير
 وروحه في الصنف لم يخل من يد
 اذا ما القوا المعصومين شاش
 اتت بالهوا المهدود من جانب
 اذا كان في من احب مشارك منعت الهوا روى ولو تلفت جدا
 وولت لها يا نفس موتى صبا به فلا تفرح به يكون له صيدا

كتاب
 في
 النسيان
 في
 النسيان

في النسيان

وجود كل ما الى الا بالي ولا يخل عند مساله كتاب
 وذلك لانني افقت دهرًا على تحصيله شري السبيل
 قلت اليه الشافعي
 قلن يترعى من راء مثله ومن راء وحده قد راي من قبله
 العلم يهي اهل ان ينعون اهل له لعله يبدله لاهله لعله
 منسوقا من سؤل الله تعالى قد قرى في غير سؤل سائر ابيض ومثلهما كند راء راءه من راءه
 والكلمة من عمل الحر فيها فانه نافع لحفظ القرآن والحدوث في قطع العلم البول ويذكر العلم ويقطع العلم
 في اجماع
 ثم لولا السعاده للخلق
 فقال عن الخافه ان سلطان عزم
 الى اساقفة ثنائيك قاصرو
 ولكن ذل عند اباك عن غير
 وروى في العصف لم تخلص يد
 اذا ما القوا المعصره في غاشي
 اذ كان في من احب مشارك منفت الهواروي ولولفت حذر
 وولت لها يا نفس موت صبا به فلا تفرح بكون له صيدا

الشيخ
 السيد
 احمد
 مولانا

لا يخفى على اجاب اخينا وعزتنا
 انك وعدت لاجماع الطلاب المؤمنين
 ان تفهم بشي والى الان ما وصلهم
 تفعلك وشيخ علي خان من محبتهم
 وهو رجل فقير الحال يخاد ماله
 الاية هو وابوه وجده قدامه
 المرجو رجونا بكم مساعده واسعا
 وانقاذ من هذه البلاد واللم

الشيخ
 السيد
 احمد
 مولانا

